MAX PLANCK INSTITUTE
FOR LEGAL HISTORY
AND LEGAL THEORY

MPILHLT
RESEARCH
PAPER SERIES

José Luis Egío García

Infieles (DCH)

No. 2025-12
https://dx.doi.org/10.2139/ssrn.5494529

Social Sciences Research Network
(SSRN) eLibrary
ISSN 2699-0903 · Frankfurt am Main

THIS WORK IS LICENSED UNDER A
CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION
4.0 INTERNATIONAL LICENSE

www.lhlt.mpg.de

Infieles (DCH)*

José Luis Egío García**

1. Introducción

Murillo Velarde, en su *Cursus Iuris Canonici*, comienza definiendo a los "infieles" de una forma puramente negativa y los designa como "aquéllos que, de algún modo, no son fieles". Pasa a continuación a tematizar la infidelidad tal y como se la consideraba "más comúnmente" en el derecho canónico y la define específicamente como un "pecado mortal, que es directamente contra la fe y se opone a su objeto formal".[1] Murillo retoma la definición de la infidelidad como un pecado consistente en la "oposición a la fe",[2] pecado que por su naturaleza y consecuencias (la condena del alma, pues sin fe no hay salvación) constituye "el mayor pecado".[3] Efectivamente, si seguimos el esquema de los diez mandamientos, la infidelidad puede considerarse como "el mayor de los pecados", en la medida en que supone oponerse, odiar o ignorar culposamente a Dios quebrantando el primer mandamiento, algo que, en la perspectiva clásica sobre la infidelidad, no hace solo el que detesta a Dios, sino también el que da preferencia a otros seres o cosas creadas[4] o no se esfuerza lo suficiente para conocerlo. Incurre también, por ello, en el pecado de infidelidad, el que habiendo llegado a la edad de la razón y teniendo discreción no hizo lo suficiente por conocer los misterios de Cristo y la Trinidad, dogmas esenciales del credo cristiano.[5]

---

* Este artículo forma parte del Diccionario Histórico de Derecho Canónico en Hispanoamérica y Filipinas (s. XVI–XVIII) que prepara el Instituto Max Planck de historia y teoría del derecho, cuyos adelantos se pueden ver en la página Web: https://dch.hypotheses.org/

** Instituto Max Planck de historia y teoría del derecho / Departamento Filosofía y Sociedad, Universidad Complutense de Madrid.

1 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 6 De Judaeis, Sarracenis, et eorum Servis, No. 69; la tradución está tomada de Murillo Velarde (2005), Vol. 4, Pág. 62.

2 Tomás de Aquino, S. Th., II-II, q.10, a.1.

3 Tomás de Aquino, S. Th., II-II, q.10, a.3.

4 Así aparece en el *Manual de Confessores y Penitentes de* Azpilcueta, otra de las grandes referencias en el derecho canónico hispanoamericano, Azpilcueta, Manual de Confessores, Cap. 11 Del primer mandamiento del Decalogo, que es de bien honrrar a Dios. Y del mandamiento de lo bien amar. Y el de bien creer en el: que son dos otros, que todos los del Decalogo presuponen, como primeros principios suyos, ¶ 14, Pág 67.

5 En palabras de Azpilcueta: "[…] se descuydo en saber explicita, o particularmente, que ay un Dios solo, que todo el mundo govierna justamente, y que es uno solo en su substancia, y tres personas: padre, hijo y Espiritu sancto, que es la sanctissima y inefable Trinidad", Azpilcueta, Manual de Confessores, Cap. 11

Como contrarias al primer mandamiento de la Iglesia figuran también las creencias supersticiosas, sobre las que la literatura canónica producida específicamente en o para el contexto de la Hispanoamérica colonial también es abundante. Destacan, sobremanera, por su abundancia y originalidad, los textos dedicados a la idolatría o culto divino a falsos dioses. Pese a que los términos de superstición e idolatría figuran dentro de la familia semántica en la que el hablante y escritor de los siglos XVI al XVIII ubica el concepto de infidelidad, llegando a tomarse por sinónimos en algunos casos, no se trata, en modo alguno, de conceptos idénticos. Mientras que la infidelidad se define en clave puramente negativa, la idolatría supone el ofrecimiento activo de una reverencia a dioses falsos (ya sean estos imaginarios o se trate de personas, animales u objetos deificados), a los que se rinde culto en lugar de al Dios verdadero.[6]

Por las implicaciones que tendrá en la discusión teológica y jurídica en Indias, resulta importante señalar que para que una creencia pueda ser considerada como una muestra de una infidelidad pecaminosa y de quebranto al primer mandamiento, se requiere que el que la sostiene tenga conocimiento de lo que dice y de que constituye una afrenta a Dios o a la santa fe católica. En tal tipo de infidelidad reprobable incurre, por ejemplo, el hereje que pertinazmente se aferra a una opinión condenada por la Iglesia.[7]

Dentro de esta lógica, son varios los autores que recurren a la famosa distinción de Tomás de Aquino entre "ignorancia deseada" o "afectada", "ignorancia crasa" e "ignorancia invencible" para dictaminar si una cierta conducta o creencia es pecaminosa o no.[8] Mientras que los ignorantes por deseo o por pereza (ignorancia crasa o supina) no pueden apelar a su desconocimiento para excusarse del pecado, porque no hicieron todo lo que estaba en sus manos para conocer qué era cierto o qué debían hacer, el que ignora un dogma de fe, la norma moral a seguir en un cierto caso o la existencia del mismo Cristo (caso de los infieles amerindios) habiendo procurado conocer lo verdadero o lo correcto por todos los medios a su alcance, no puede ser considerado, propiamente, un pecador. Este tipo de ignorancia atenuante es el que, en el contexto de las discusiones sobre la infidelidad de los amerindios, retomará actualidad, llegando a convertirse en el centro de distintas polémicas teológicas y jurídicas abiertas en torno al asunto.

Del primer mandamiento del Decalogo, que es de bien honrrar a Dios. Y del mandamiento de lo bien amar. Y el de bien creer en el: que son dos otros, que todos los del Decalogo presuponen, como primeros principios suyos, ¶ 18, Pág. 70.

6 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 21 De Sortilegiis, No. 252.

7 Como expone Azpilcueta en su *Manual de Confessores*, definiendo al hereje como aquel que "se dize pertinazmente creer, que lo cree con determinación de no dexar de creerlo, aun que supiesse, y fuesse amonestado, que lo contrario tiene la iglesia: y aun el que sabiendo, que es contra la fe, o contra la determinacion de la iglesia tiene lo contrario", Azpilcueta, Manual de Confessores, Cap. 11 Del primer mandamiento del Decalogo, que es de bien honrrar a Dios. Y del mandamiento de lo bien amar. Y el de bien creer en el: que son dos otros, que todos los del Decalogo presuponen, como primeros principios suyos, ¶ 17, Págs. 69–70.

8 Por ejemplo, el mismo Azpilcueta, Manual de Confessores, Cap. 23 De los siete vicios caborales, que el vulgo llama mortales, y la glossa cardinales, y dela soberuia reyna dellos y de todos los otros, ¶ 44, Pág. 457. Retoma un pasaje de Tomás de Aquino, S. Th., I-II, q.76, a.1-3. Sobre los tipos de ignorancia es también importante el fragmento I-II, q.6, a.8.

Ante el encuentro con un tipo de infieles por ignorancia involuntaria cuya existencia no se sospechaba antes de la llegada de Colón a La Española, desde el derecho canónico hispanoamericano se insistirá en la ilegitimidad de usar la fuerza para convertir a los infieles. También la doctrina de la coacción indirecta puede ser considerada como un desarrollo doctrinal propio del contexto americano. Constituye, de hecho, una especie de reacción hacia una tolerancia del infiel pacífico que podía confundirse con una cierta desidia en la cristianización de zonas desérticas, selváticas o de difícil acceso.

Transcendiendo el contexto académico y la discusión erudita entre teólogos en la que había surgido, el recurso a las definiciones de infidelidad (culposa y no culposa) e ignorancia, resultó crucial en una amplia serie de problemáticas que afectaron a la vida cotidiana de indios y españoles en el contexto americano. Además de considerar las distintas acepciones del término infidelidad, a lo largo de esta voz se tratarán los antecedentes teológico-jurídicos del estatuto de infieles (2) y las especies o tipos de infieles que se distinguen en el contexto americano (3). Se abordará la cuestión del dominio de jurisdicción sobre los infieles (4), el castigo de los delitos de infidelidad (5) y la regulación de la convivencia entre cristianos e infieles (6). El artículo se cierra con un balance historiográfico (7). En un anexo se ofrecen además importantes debates jurídico-teológicos relacionados con la categorización de "infiel", como son la capacidad de recibir la fe y la legitimidad de las "repúblicas" y "policías" prehispánicas (A), las estrategias de legitimación del *dominium rerum* y el *dominium jurisdictionis* (B), el "deber de evangelizar" entre ignorancia no culposa y coacción indirecta (C), los debates canónicos en torno al *compelle intrare* (D), los párrocos de Indias y las implicaciones pastorales del concepto de infidelidad (E), y la polémica americana sobre la posibilidad de salvación sin conocimiento explícito de Cristo (F).

2. Antecedentes teológico-jurídicos del estatuto particular de los infieles amerindios

Más que conducir a una revolución conceptual o canónica, el "descubrimiento" de un Nuevo Mundo plagado de pueblos paganos con creencias politeístas y ritos religiosos (ofrendas, sacrificios, etc.) similares a los de los griegos y romanos de la Antigüedad, estimuló, en primer lugar, a los canonistas y teólogos cristianos a retomar y reexaminar las ideas sobre la conversión de los gentiles presentes en apóstoles como Pablo y Padres de la Iglesia como Agustín y Ambrosio. Las nuevas e inéditas circunstancias a las que tuvo que hacer frente la Iglesia romana propiciaron también una actualización y adaptación del preciso, pero, en cierto modo, anquilosado marco teórico y jurídico medieval a la compleja realidad americana. En el reto descomunal al que, de forma totalmente inesperada, tuvo que hacer frente la Iglesia desde finales del siglo XV –cristianizar a un tercio de la humanidad, ignorante por completo de la fe cristiana y aislada del resto de seres humanos– el concepto de infidelidad jugó un papel central.

Como en el caso de otros conceptos del derecho canónico hispanoamericano, el de infidelidad, presente en las fuentes de los siglos XVI al XVIII, sintetiza una larga historia de debates que tuvieron lugar, especialmente, en el contexto paleocristiano de expansión y consolidación de la Iglesia primitiva y a las que se siguieron añadiendo diferentes matices durante muchos siglos.[9] Más que ahondar en estrategias de conversión, en este período primitivo se forjan numerosas prohibiciones destinadas a alejar a los cristianos de la "contaminación" de judíos y herejes.[10] Con respecto al paganismo, se intentaba, sobre todo, evitar que el cristiano participara en sacrificios y ofrendas a los "ídolos" mediante prescripciones canónicas cuyo espíritu fue retomado a la hora de regular las creencias y prácticas de los indios neófitos.[11] Un elemento teórico importante en esta primera legislación canónica hispánica y que será enormemente trascendente para la historia de la Iglesia en América, radica en la valoración sobre la existencia o no de culpa en el distanciamiento de cada persona con respecto a la fe de la Iglesia.[12]

Una fuente importante para conocer el estado de los debates acerca del concepto de infidelidad en los trece primeros siglos de historia de la Iglesia y las posiciones canónicas oficialmente adoptadas es la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino.[13] A la hora de hablar de los distintos tipos de infidelidad, Aquino tuvo en cuenta, en primer lugar, un contexto paleocristiano en el que la comunidad cristiana había emergido como una tercera vía entre

---

[9] Ya en los primeros textos canónicos que se conservan para la Hispania romana, aunque subsisten dudas sobre si estos cánones fueron aprobados en un solo concilio (el de Elvira) o derivan, en realidad de varios concilios y sínodos celebrados entre el siglo IV y VI d.C., Vilalla / Barreda (2008), Págs. 369–434. En los emanados del concilio de Elvira (302 d.C.?), se aprecia un notable esfuerzo de la alta jerarquía eclesiástica por separar a cristianos de infieles, e identificar y clasificar a estos últimos. Las tres grandes categorías de infieles (paganos, judíos y herejes) parecen estar ya claramente diferenciadas a comienzos del s. IV d.C. La Iglesia dirige en este tiempo de consolidación una atención preferente a judíos y paganos, aún numerosos, como será también el caso en la América del siglo XVI.

[10] Se prohibió el matrimonio entre cristianos y judíos, la mesa común, etc. Herejes y judíos fueron dos grupos sociales que recibieron un tratamiento similar en los cánones del concilio de Elvira, Teja (2005).

[11] También volverán a cobrar vigencia en la América de la Primera Modernidad estrategias de conversión características de la Iglesia paleocristiana como las recomendaciones dirigidas a los señores cristianos para que no tuvieran ídolos en sus casas y apartaran a sus siervos, en la medida de lo posible, de los ritos paganos.

[12] Aunque los cánones de Elvira no contemplaban el caso de los paganos sin noticias del evangelio (situación, al parecer, poco frecuente en la Hispania del s. IV), sí se refieren a casos como el de los niños de familias paganas o judías, tipo de infiel alejado involuntariamente de la fe cristiana, al que se recomienda siempre tratar con benevolencia, cf. Canon XXII, citado en Martínez Gázquez (2013), Pág. 237. Se pone el énfasis en que los infieles de este tipo sean admitidos a la comunión y hagan vida plena como cristianos en el momento en que deseen distanciarse de las "herejías" en las que fueron adoctrinados e incorporarse a la Iglesia.

[13] La síntesis teológico-canónica de Aquino fue, de hecho, la fuente más comentada por los autores que se pronunciaron sobre la infidelidad de los paganos amerindios. Fueron retomados tanto su orden expositivo como los contenidos o planteamientos de los distintos subtemas tradicionalmente integrados en la discusión general sobre la infidelidad. En la medida en que ofreció en su tiempo la sistematización más acabada de los debates sobre la infidelidad a lo largo de los trece siglos de historia de la Iglesia, puede ser considerada como un excelente punto de partida para entender las diferentes matizaciones y aplicaciones prácticas que el concepto canónico de infidelidad encontró en el contexto americano posteriormente.

judíos y paganos y, en segundo lugar, las posteriores escisiones del cristianismo entre la Iglesia romana y las iglesias consideradas heréticas. En efecto, la piedra de toque de los debates indianos se encuentra en las clasificaciones operadas en la *Summa Theologiae* entre distintos tipos de infidelidad.[14]

Aquino realizó una primera división entre diversos tipos de infieles con culpa, diferenciando entre aquellos que se oponían a una fe todavía no recibida (caso de los musulmanes, o de los paganos-gentiles a los que ya había sido predicado el evangelio) y quienes se resistían, en cambio, a una fe que ya habían conocido o acatado. En este último grupo ubicó el Aquinate tanto a los herejes como a los judíos, aunque consideró que los últimos solo habían recibido la fe en tanto que anunciada en la Ley Antigua y no en su manifestación misma, como sí habían hecho los herejes. Según este esquema tradicional, del que Aquino tiende a desmarcarse en su *Summa theologiae*, cabía atribuir el mayor grado de culpa a los herejes, quienes tras haber abrazado la fe cristiana "la corrompían" con doctrinas erradas. Tras ellos se situaban los judíos, quienes pese a haber recibido un anuncio de la fe en la Ley Antigua se negaron a creer en ella cuando les fue predicada. En cuanto a los musulmanes y gentiles, su infidelidad debía ser considerada a todas luces como menos pecaminosa, ya que, aunque habían tenido noticia del evangelio, nunca lo habían recibido en forma alguna, por lo que no era posible considerar que estuvieran desdiciéndose de un compromiso anterior.

Como referíamos, Aquino se desmarca de este esquema favorable a los paganos y apuesta en cambio por una clasificación de los tipos de infidelidad pecaminosa de acuerdo a las partes de la fe que unos y otros infieles rechazan. Considerando que los herejes veneraban tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento, discrepando de los fieles solo en uno o algunos puntos de fe, y que los judíos aceptaban todo el Antiguo Testamento, Aquino tiende a considerar más culposa la infidelidad de los gentiles, quienes rechazan por igual ambos Testamentos. Aunque no los menciona explícitamente en este giro argumental, los musulmanes compartirían en este caso la posición y situación culposa de los gentiles.

La posición canónica expuesta por Tomás de Aquino mantuvo, en términos generales, su validez durante la totalidad del período de dominación española sobre América y Filipinas y fue retomada una y otra vez por los canonistas y teólogos operantes en el contexto hispanoamericano.[15] Con todo, en su intento por exculpar en lo posible a los amerindios por su infidelidad, la mayoría de teólogos y canonistas que escriben sobre asuntos de Indias atenderán tan solo a la primera clasificación tomista entre tipos de infieles y no, precisamente, a aquella a la que el Aquinate concedía mayor importancia. Con todo, la parte de sus reflexiones sobre

[14] Tomás de Aquino, S. Th., II-II, q.10.

[15] Wagner (2021). Wagner se desmarca de la tendencia habitual a interpretar los argumentos teológicos sobre la infidelidad elaborados por Vitoria y otros autores de la Escuela de Salamanca como si fueran desarrollos originales, desligados de las doctrinas canónicas y teológicas precedentes. El artículo de Wagner resume, en cambio, las matizaciones sobre el concepto de infidelidad que, siguiendo al Aquinate, realizaron teólogos como Antonino de Florencia (en el título XII de su *Summa Theologica* de 1477), Silvestro Mazzolini de Prierio (en la famosa *Summa Silvestrina* de 1514–15) o Tomás de Vio (en sus comentarios a la II-IIae de 1518).

la infidelidad que en realidad tuyo mayor transcendencia en los debates indianos no fue esta catalogación de los infieles culposos, sino el recurso a un tipo de infidelidad no pecaminosa definido como una mera ausencia de fe (y no como una oposición activa a la misma) y característica de aquel que "nunca oyó hablar de la fe". Según Aquino, que para esta definición negativa encontró apoyo en pasajes de los dos Testamentos,[16] el apóstol Pablo[17] o Padres de la Iglesia como Agustín[18] o Gregorio,[19] recurrentemente citados en todo intento de definición posterior, este tipo de infidelidad, resultado de una ignorancia no culposa de la Palabra de Dios, no podía ser considerada como pecaminosa; al contrario, la situación en la que se encontraban estos infieles debía ser percibida, más bien, como un "castigo […] consecuencia del pecado del primer hombre".[20]

Los criterios de diferenciación entre tipos de infieles fraguados en este período no responden solo a los criterios teológicos y epistemológicos apuntados por el Aquinate, sino que ya desde antiguo se encuentran entremezclados con consideraciones histórico-políticas que encuentran mayor cabida en la obra de los juristas. Por ejemplo, el famoso Bartolo, comentando el *Digesto* (Dig. 49.15.24) a mediados del siglo XIV, sigue tanto criterios teológicos como políticos para distinguir a los pueblos que no formaban parte del pueblo romano. En su opinión, el pueblo romano pervivía aún en su época y estaba integrado por todos los fieles de la Iglesia romana.[21] Al margen de este pueblo y de su Iglesia se encontraban pueblos extranjeros como griegos, mongoles, judíos, sarracenos, turcos e indios, cuyo estatuto jurídico quedaba definido de acuerdo al tipo de credo que profesaban y a si resultaban hostiles o no para los cristiano-romanos. En el extremo más amigable situaba Bartolo a los griegos, cristianos y aliados habituales de esta nueva Roma definida en clave teológico-política. En el extremo opuesto se situaban, en cambio, sarracenos y turcos, enemigos declarados del emperador y los príncipes cristianos y de la Iglesia y credo que los reunía.[22]

3. Especies de infieles en el contexto americano

Teniendo en cuenta el desafío que el hallazgo de una multitud de pueblos paganos y sin noticia alguna del evangelio representaba para las categorías con las que la Iglesia romana

16 Dt 25, 2; Heb 10, 29; Jn 15, 22.
17 Rom 10, 14; 1 Tim 1, 13.
18 Comentario a Jn 15, 22–23, en Agustín de Hipona (1968), Tratados sobre el evangelio de San Juan, Tratados 89 y 90.
19 Gregorio Magno (1857), Moralium lib. XXXI, en PL 76, Cols. 571–663.
20 En la perspectiva de Aquino, solo ante una oposición activa del no cristiano al evangelio se podía definir la infidelidad como un pecado *in sensu stricto.* Incurre, por tanto, en pecado, solo aquel infiel que teniendo noticia de la Palabra de Dios, se "niega a prestarle atención" o "la desprecia", Tomás de Aquino, S. Th., II-II, q.10, a.1-3.
21 Fasolt (2004), Pág. 171.
22 Fasolt (2004), Pág. 173.

había clasificado tradicionalmente a los pueblos y comunidades infieles, encontramos desde las primeras décadas del siglo XVI distintos esbozos de una nueva clasificación de los tipos de infidelidad. Las grandes figuras de la teología y el derecho canónico de este período se esfuerzan, ante todo, por perfilar y consolidar un marco conceptual que haga visible la singularidad específica del estatuto teológico de los amerindios, evitando que sean catalogados como herejes relapsos o enemigos declarados de la fe.[23]

Es en un parecer redactado en 1512 por el dominico Matías de Paz a petición de Fernando el Católico, aún indeciso respecto al estatuto jurídico que cabía acordar a los indios tras la celebración de la Junta de Burgos, donde encontramos la primera aplicación de la tradicional división entre tipos de infieles a los asuntos de Indias. En *De dominio Regum Hispaniae super Indos*, De Paz tiene en cuenta tanto los criterios de clasificación que, como teólogo, había seguido Tomás de Aquino, como el criterio jurisdiccional seguido por juristas como Bartolo para definir de forma precisa el estatuto teológico-jurídico que la Corona española debía acordar a la "nación de los indios". Consciente, especialmente, del papel que la cuestión décima de la *Secunda secundae* podía jugar en el contexto indiano, exhorta a sus lectores a "entender el sentido de esta expresión, para evitar grandes ocasiones de error" y aventura una interpretación y aplicación pionera de la misma: los indios estarían afectados de esa infidelidad negativa de la que habló Aquino "la cual no puede llamarse pecado, sino más bien pena de pecado". Y prosigue De Paz sacando una conclusión que, pese a su evidencia, estaba llamada a sentar los cimientos de un nuevo orden político en Indias: "Mi interpretación es que no hay

[23] En las caóticas y crueles primeras décadas de dominio español sobre las Indias, polemistas-conquistadores como Fernández de Oviedo especulan con la posibilidad de que los indios hubieran recibido noticias del evangelio en el tiempo de los apóstoles, circunstancia que hubiera permitido clasificarlos como apóstatas que habían abandonado u olvidado la verdadera fe tras haberla recibido de mano de los primeros evangelizadores. Oviedo da por segura esta evangelización paleocristiana sin aportar ninguna prueba experiencial. El cronista recurre a una fuente teológica aislada, la *Moralia sive Expositio in Job*, en la que Gregorio, padre de la Iglesia del s. VI d.C., había afirmado que ya los primeros discípulos de Jesús predicaron el evangelio en todos los lugares del mundo y hasta los mismos fines de la tierra: "Mas á mi paresçer (só la protestaçion por mi hecha en el proemio ó libro I), digo que en aquestas nuestras Indias justo es que se tenga é afirme que fue predicada en ellas la verdad evangélica, y primero en nuestra España por el apóstol Sanctiago, é despues la predicó en ella el apóstol Sanct Pablo, como lo escribe Sanct Gregorio. E si desde nuestra Castilla se cultivó acá é transfirió la noticia del Sancto Evangelio en nuestros tiempos, no çessa por esso que desde el tiempo de los apóstoles no supiessen estas gentes salvajes de la redempçion chripstiana é sangre que nuestro Redemptor, Jesu Chripsto, vertió por el humano linaje: antes es de creer que ya estas generaçiones é indios destas partes lo tenian olvidado; pues que *In omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum*. Conforme á lo que es dicho del psalmista David, diçe Sanct Gregorio sobre el capítulo diez y seis de Job estas palabras: la Sancta Iglesia há ya predicado en todas las partes del mundo el misterio de nuestra Redempçion. Assi que, estos indios ya tuvieron noticia de la verdad evangélica y no pueden pretender ignorancia en este caso: quédese esto á los teólogos, cuya es esta materia", Fernández de Oviedo (1851), Historia general y natural de las Indias, Parte I, Lib. II, Cap. 7, Pág. 29. Prácticamente ninguno de los grandes civilistas y canonistas da por buena una hipótesis que hubiera implicado graves consecuencias canónicas para los amerindios. Solórzano la niega rotundamente, argumentando que ni siquiera en sus tiempos (bien entrado el siglo XVII) se había podido predicar el evangelio en todo el orbe, Solózano Pereyra, Política indiana, Libro I, Cap. 14, Pág. 188, ¶ 68.

en los tales [indios] pecado por comisión contra la fe, y que por razón precisamente de dicha ignorancia, no tienen ningún pecado actual".[24]

El *De dominio Regum Hispaniae super Indos* resulta también pionero en la aplicación a los debates indianos de los criterios de clasificación de los infieles apuntados por juristas como Bartolo. De Paz los utiliza para distinguir a los indios "de los infieles que son perjudiciales e importunos para con los Cristianos", a los que cabe expoliar lícitamente como se hizo con "los Sarracenos que señoreaban el reino de Granada". De Paz aplica un estatuto semejante a los infieles que sin ser actualmente hostiles, ocupan tierras que alguna vez pertenecieron al Imperio romano y que el papa, en virtud del derecho de jurisdicción que posee sobre esas tierras puede reclamar para sí "como si injustamente se le hubiese despojado de ella por otros". Fuera de ambas clasificaciones quedaban los indios "recientemente descubiertos" que, en regiones ignotas para los romanos, "sin molestar a los Cristianos tienen reino y provincias separados de los nuestros, y en ellos ejercen jurisdicción y lo poseen todo" legítimamente.[25]

La distinción de De Paz transcenderá al contexto europeo gracias a su superior y correspondiente[26] Tommaso de Vio, más conocido como el Cardenal Cayetano, quien, en 1517, comentando un artículo de la *Summa* tomista sobre la no pecaminosidad de las rapiñas efectuadas sobre los bienes de los infieles,[27] se detuvo a realizar una aguda distinción entre tipos de infieles. Considerando el tipo específico de infieles que se habían hallado recientemente en el Nuevo Mundo, contra los que cualquier acto de expolio sería un grave pecado, Cayetano se consideró obligado a corregir y actualizar la perspectiva del Aquinate, pese a que su parecer en este punto había sentado cátedra. Para sostener su posición divergente, Cayetano retomó la última de las diferenciaciones entre tipos de infieles apuntada por De Paz y la apuntaló con una precisión conceptual mucho mayor. En su caso, siguió un criterio estrictamente jurídico para distinguir a los infieles que podían ser considerados súbditos de la Iglesia de aquellos que no lo eran en modo alguno.

En primer lugar, clasificó Cayetano los que son "subditi de facto et de iure Christianis", como los judíos, moros ("*Mauri*") y herejes que viven en tierras bajo el dominio de príncipes cristianos, a los cuales se puede privar de sus bienes, siervos e incluso mujeres (como consta, de hecho, en la distinctio LIV, cap. XV del *Decretum Gratiani*, al que, en este punto, se refiere el teólogo italiano). En segundo lugar, los que son "subditi de iure et non de facto principibus christianis", como los mahometanos que ocupan tierras que antes estuvieron bajo la jurisdicción de la Iglesia romana y los príncipes cristianos, infieles a los que se puede hacer la guerra y expoliar por ser "non solum infideles, sed hostes Christianorum". Por último, los que "nec de iure nec de facto subsunt secundum temporalem iurisdictionem principibus christianis", categoría en la que Cayetano ubica a los pueblos paganos recién descubiertos que nunca fue-

[24] Paz (1954 [1512]), Del dominio de los Reyes de España sobre los indios, Pág. 221.
[25] Paz (1954 [1512]), Del dominio de los Reyes de España sobre los indios, Págs. 225–229.
[26] Egío (2018), Pág. 243.
[27] Tomás de Aquino, S. Th., II-II, q.66, a.8.

ron súbditos del Imperio romano, habitantes de unas tierras en las que ni siquiera se había oído hablar de los cristianos.[28]

La práctica totalidad de los autores que escriben sobre estos mismos asuntos en los tres siglos posteriores de dominación colonial española sobre América retomarán la clasificación apuntalada por De Paz y, sobre todo, por De Vio, quien, por haber publicado su comentario a la *Summa* tomista en Roma, gozó de mucha mayor transcendencia que De Paz y su parecer inédito. La importancia de esta distinción entre tipos de infieles fue tal que, en su *Historia de las Indias*, Bartolomé de las Casas la consideró como la aportación que "dio luz a toda la ceguedad que hasta entonces se tenía".[29]

El marco conceptual construido por los canonistas y misioneros españoles para entender y explicar la infidelidad que afectaba específicamente a americanos y filipinos (a partir de la base tomista) aparece ya plenamente consolidado en obras fundamentales del derecho canónico indiano como el *Itinerario para párrocos de indios* (1668) de Peña Montenegro.[30] En esta y otras obras del siglo XVII ya no parece necesario volver a la *Secunda Secundae* de Aquino y a las exposiciones pedagógicas sobre el concepto y tipos de infidelidad que encontramos en Cayetano, Paz o Vitoria. Dando por supuestos los diferentes estatutos jurídicos arriba perfilados y la definición tomista de la infidelidad pecaminosa como rechazo voluntario y consciente del evangelio y considerando la ignorancia invencible de la Palabra de Dios como exculpa-

---

28 Tommaso de Vio publicó esta sección de sus comentarios a la *Summa* de Aquino en 1517 como parte de un proyecto de largo alcance en el que comentó toda la *Summa* en varios volúmenes publicados entre 1508 y 1518. Hemos trabajado con la edición leonina, publicada bajo los auspicios del papa León XIII, Aquino / Vio (1897), Summa theologiae cum commentariis Thomae de Vio Caietani Ordinis Praedicatorum, II-II, q.66, a.8, Tomus Nonus, Pág. 94.

29 Bartolomé de las Casas (1956), Historia de las Indias, Tomo III, Cap. 38, Pág. 143. Las Casas subraya desde su primera obra, el *De unico vocationis modo*, tratado redactado en la década de 1520, las importantes diferencias entre tipos de infieles, que debían ser tratados de forma diferente según fueran o no vasallos de príncipes cristianos y súbditos de la Iglesia y según el tipo de tierras que ocupaban, es decir, considerando si estas tierras y señoríos habían estado antes bajo la jurisdicción de príncipes cristianos o no. Los tres tipos del cardenal Cayetano se convierten en cuatro en la obra de Las Casas: a) Infieles vasallos de príncipes cristianos, como los moros y judíos que vivían en Castilla antes de la expulsión. Obligados a guardar las leyes de sus príncipes para conservar el dominio sobre sus bienes; b) Infieles que viven en tierras usurpadas a la Iglesia y los príncipes cristianos que las gobernaban antes. Sobre estas tierras tienen un dominio ilegítimo. Contra ellos se puede guerrear en virtud del *ius recuperationis*. Esta categoría es la aplicable, fundamentalmente, a los moros norteafricanos y a los turcos que ocupan la Tierra Santa; c) Herejes y apóstatas. Aunque no de hecho, son súbditos de la Iglesia de derecho. La Iglesia puede, en virtud de este derecho, privar a los súbditos herejes de sus bienes particulares y declarar vacantes los reinos de príncipes heréticos como los de la Alemania luterana; d) Infieles que no viven en tierras usurpadas a la Iglesia y que nunca injuriaron a la misma ni a cristiano alguno. Es la tipología aplicable, en concreto, a los paganos amerindios. En ausencia de usurpación, de injuria o de un acatamiento previo de la autoridad de la Iglesia o de un príncipe cristiano no pueden ser combatidos, ni privados de sus bienes o reinos. Tampoco coaccionados a aceptar la fe cristiana, Bartolomé de las Casas (1990), Obras completas, Vol. II, De único vocationis modo, Págs. 575–576.

30 Sigue al pie de la letra la distinción cuatripartita desarrollada por Bartolomé de las Casas en el *De unico vocationis modo*, tratado que elogia por su gran erudición canónica, Peña Montenegro, Itinerario, Libro II, Trat. 8, Sec. 6, No. 1–6.

toria del pecado de infidelidad, Peña tiende, más bien, a radicalizar sus implicaciones. De ahí que, volviendo una y otra vez en su *Itinerario* a las referencias bíblicas ya fundamentales para Aquino (Jn 15, 22; Rom 10, 14: "¿cómo oirán, si no hay quien les predique?"), subraye el carácter no culposo de la infidelidad de los amerindios y de sus titubeos en la fe como neófitos, a remediar por un clero indiano poco disciplinado con el que el sí se muestra mucho más crítico y exigente.

Sin entrar en las minucias y detalles de la distinción entre los distintos tipos de infidelidad, Solórzano también considera la infidelidad propia de los indios como no culposa al no haber "llegado a ellos ningún destello de la verdadera fe evangélica hasta la venida de los españoles". Haciendo alarde de su habitual erudición cita como partidarios de esta opinión a dos de los grandes juristas de su tiempo, Pedro Malferit[31] y Diego de Covarrubias,[32] y a una decena de teólogos, en su mayor parte salmantinos.

Al mismo tiempo que una tendencia a omitir los esquemas clasificatorios entre tipos de infieles por redundantes y sabidos, conforme avanza el período colonial se observa cómo se va consolidando progresivamente un nuevo vocabulario técnico para referirse a los tipos de infidelidad que había perfilado Tomás de Aquino. El tipo de infidelidad no culposa aparecerá en multitud de compendios y prontuarios morales y teológicos publicados durante la Edad Moderna. En manuales de derecho canónico como el de Murillo Velarde lo encontramos bajo el nombre de infidelidad negativa.[33]

El canonista almeriense recoge tres tipos de infidelidad, diciendo que esta división tripartita es "genéricamente aceptada" en la época en la que escribe: "1. Negativa, en la que yacen miserablemente aquellos que nunca jamás oyeron acerca de la fe. Y ésta, más que pecado, es pena del pecado. Porque Dios los hubiera ilustrado con la luz de la fe, si ellos hubieran hecho lo que dentro de ellos mismos está" (sigue claramente a Tomás de Aquino y define esta infidelidad en términos semejantes a la infidelidad por ignorancia invencible de la que habían hablado otras autoridades canónicas). "2. Privativa, porque en forma privativa se opone a la fe, y es ignorancia culpable, o error, acerca de las cosas de la fe". "3. Contraria, y es la de aquellos que condenan la fe, o pertinazmente la contradicen, después de haberles sido suficientemen-

[31] Autor de un tratado jurídico, *Apologeticum iuris responsum pro iustitia Regum Catholicorum in occupatione Indiarum*, redactado en torno a 1548. Fue publicado en el tomo IV de los *Consiliorum* del jurista italiano Giacomo Mandelli (1609), Consilium 769, Fols. 81v–84v. Solórzano se refiere al texto del *Apologeticum* tal y como fue impreso en estos *Consiliorum*. Entre los raros académicos que se refieren a la participación de Malferit en el debate sobre dominio e infidelidad hay dudas respecto a si escribió uno o dos tratados y a las fechas de redacción de los mismos, cf. Hanke (1977), Pág. 323; Luque Talaván (2003), Pág. 491; Pérez Fernández (1997), Pág. 38.

[32] Se refiere a sus *Disertissimi commentarii in cap. "Alma mater"*, *sub tit. De sententia excommunicationis lib. VI*, redactados en 1554 y publicados en la edición de sus *Opera omnia* que vio la luz en Salamanca entre 1576 y 1578. Se puede consultar también en la edición online de sus *Obras Completas* publicadas en Frankfurt a partir de 1571, realizada en el marco del proyecto *The School of Salamanca*, Covarrubias y Leyva (2021 [1573]), Opera Omnia, Vol. 1, Págs. 803–946. Covarrubias fue también autor de un parecer sobre la conquista que, aunque de consulta obligada en este debate, fue impreso solo en fecha contemporánea, Covarrubias y Leyva (1981), De iustitia belli adversus indos, Págs. 343–363.

[33] Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 6 De Judaeis, Sarracenis, et eorum Servis, No. 69.

te propuesta". Dentro de esta tercera especie de infidelidad subdivide también como tipos diferenciados la infidelidad de los paganos (entre los cuales incluye a los ateos, por negar los dos Testamentos; equipara también a sarracenos y moros con los paganos, en la medida en que todos ellos niegan los dos Testamentos), la de los judíos y la de los herejes, todos ellos modos relativamente distintos de "repugnar a la fe".[34]

En uno de los prontuarios más famosos, el *Compendio moral salmaticense* (1805) elaborado por el carmelita Marcos de Santa Teresa, se define la infidelidad siguiendo fielmente a Tomás de Aquino como la "carentia fidei in illis, qui numquam de fide audierunt".[35] Amparándose también en el Aquinate, aunque sin seguirlo de hecho, los vulgarizadores de la ciencia teológica y del derecho canónico que escriben en este período contraponen a esta infidelidad negativa, dos tipos de infidelidad culposa. El primero de ellos es una infidelidad privativa definida como "carencia de la fe" en aquellos que "habiéndola oído confusamente, no se preocupan de oírla con mayor detenimiento ni en preguntar sobre ella". Tal tipo de infidelidad sería característico en los turcos y sarracenos, "que teniendo noticia de la verdadera fe, no cuidan de ser instruidos en ella, sino que antes bien la resisten"; el segundo tipo consiste en una infidelidad positiva o contraria que consiste en la "carencia de fe" de aquellos a quienes "pese a haberles sido suficientemente propuesta la fe, la resisten con pertinacia o defienden lo contrario".[36] De acuerdo a los expositores tardíos de Tomás, tal clase de infidelidad sería la más pecaminosa, afectando tanto a los paganos, como a los judíos y herejes.

Dentro de este marco conceptual, paganismo, judaísmo y herejía aparecen, de hecho, como "tres especies" de resistencia a la fe o infidelidad contraria. Aunque los canonistas, con Murillo Velarde a la cabeza, no suelen descender hasta ese nivel de detalle, en manuales de teología moral como los de Guijarro, Pacheco o Echarri se llega incluso a definir cada una de estas "especies" por separado.[37] Sintetizando los razonamientos del Aquinate se habla también de la infidelidad de los herejes como la más grave *absolute* e *intensive* y de la de los paganos como la más grave *extensive*.[38]

Observando la emergencia y consolidación de estas categorías en los debates indianos en una perspectiva ampliada a la historia de la Iglesia en la Edad Moderna resulta plausible considerar que los infieles americanos se beneficiaron, en términos generales, de la refutación de las "herejías" de las que se acusaba a los protestantes por haber radicalizado la asociación de

---

[34] Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 6 De Judaeis, Sarracenis, et eorum Servis, No. 69; traducción en Murillo Velarde (2005), Vol. 4, Pág. 63.

[35] Santa Teresa (1805), Compendio moral salmaticense, Trat. 7, Cap. 2, Punto Primero, Págs. 184–185.

[36] Santa Teresa (1805), Compendio moral salmaticense, Trat. 7, Cap. 2, Punto Primero, Págs. 184–185.

[37] "El Paganismo es: la infidelidad que resiste á la fé, que ni se ha profesado, ni recibido, ó en la realidad, ó solamente en la aprensión. El Judaismo es: la infidelidad que resiste á la fé, que se ha profesado ó recibido en su figura y significación, ó en la realidad, ó solamente en la aprension. Y la Heregia es: la infidelidad que resiste á la fé, que se ha profesado ó recibido en sí misma, ó en la realidad, ó solamente en la aprension", Guijarro (1793), Buen uso de la teología moral, Trat. 15, § 1, Págs. 128–129. Criterios de clasificación semejantes en manuales como los del benedictino Bernardo Pacheco (1751), Suma moral, Tomo I, Trat. 3, Pág. 118 o el franciscano Francisco Echarri (1805), Directorio moral, Tomo II, Trat. 1, § 4, Págs. 9–10.

[38] Santa Teresa (1805), Compendio moral salmaticense, Trat. 7, Cap. 2, Punto Primero, Págs. 184–185.

justificación y fe.[39] En contraste con la obstinación denunciada en los protestantes al hacer de la fe la vía exclusiva de salvación, la infidelidad de los amerindios contrastaba tanto por sus causas no culposas, como por la buena disposición que, en opinión de la mayoría de predicadores y misioneros, mostraban para recibir el evangelio una vez que este les había sido suficientemente predicado. Como es sabido, desde la irrupción de la Reforma se llegó a considerar el descubrimiento de unas poblaciones que, en el transcurso de algunas décadas, llegarían a ser fieles católicos de gran devoción, como una especie de compensación divina a la mengua provocada en el rebaño cristiano tras la divulgación de las consideradas herejías de Lutero, Calvino o Zwinglio.

4. La jurisdicción de los infieles: el *dominium iurisdictionis*

Los debates con respecto al reconocimiento de los príncipes y magistrados infieles como señores legítimos y habilitados por el derecho canónico para ejercer dominio dentro de los límites de su jurisdicción (el llamado *dominium iurisdictionis*) fueron muy intensos. En efecto, si el dominio ejercido por los señores prehispánicos en tiempos de su infidelidad se consideraba inatacable, resultaba muy difícil justificar la *translatio imperii* que, *de facto*, había tenido lugar entre los príncipes indígenas y los reyes castellanos en las primeras décadas del siglo XVI.

La tendencia de los juristas castellanos en este caso fue la de elaborar argumentos cada vez más refinados y casuísticos que, salvaguardando la legitimidad del dominio ejercido por infieles, justificaran su destronamiento en algunos casos o su sometimiento a una autoridad superior. La resistencia a la predicación de la fe cristiana o a que sus súbditos se convirtieran al cristianismo es la principal causa de guerra justa y destronamiento admitida por los juristas.[40] Dependiendo del autor, son admitidas como causa de anulación del dominio solo las ofensas que hubieran tenido efectivamente lugar contra la fe cristiana y de las que un determinado príncipe infiel fuera responsable, o amenazas meramente potenciales para la fe. Algunos autores consideran, desde esta perspectiva, que el riesgo y la incertidumbre en la que se encontraban los vasallos cristianos de príncipes infieles y la misma religión cristiana, justificaban por sí solas que, una vez que el evangelio hubiera comenzado a gozar de aceptación entre los naturales, sus reyes fueran destronados si rechazaban convertirse al cristianismo o estorbaban la propagación de la fe.[41] Solórzano, por ejemplo, construye pacientemente todo

[39] Posición condenada por la Iglesia católica en Conc. Trid., Sessio 6, Decretum de iustificatione.

[40] Por no citar más que a uno entre muchos, podemos referirnos a Baltasar de Ayala. En los parágrafos dedicados a analizar las causas de guerra justa contra los príncipes infieles, propone estos (amén de las considerados justos entre príncipes cristianos) como los únicos motivos legítimos para desatar una guerra invocando la fe, Ayala (1582), De Iure et Officiis bellicis et Disciplina militari, Lib. I, Fols. 20–21.

[41] Solórzano Pereyra, De Indiarum Iure, Tomo I, Libro II, Cap. 11, Págs. 402–405, ¶ 55–60. Acosta, De procuranda Indorum salute, Libro III, Cap. 2, Págs. 156–157; para una traducción, véase Acosta (1984), Vol. 1, Pág. 393.

tipo de argumentos[42] para dejar la puerta abierta a que los príncipes y magistrados amerindios pudieran ser depuestos por vías legítimas y traslada nuevamente al papa la potestad (y responsabilidad) de evaluar las causas arriba mencionadas y tomar una decisión vinculante para todos los príncipes cristianos.[43]

Los sofisticados y relativamente novedosos argumentos arriba mencionados aplican solo al caso de las poblaciones de infieles "descubiertas" en el Nuevo Mundo. Con respecto a los "viejos" infieles se da un consenso unánime en la consideración de que, por ser enemigos declarados de la religión cristiana o por ser su ignorancia con respecto a las verdades de la fe culposa, su infidelidad resulta claramente pecaminosa y merecen, por lo tanto, ser privados por los cristianos de sus bienes y dominios jurisdiccionales.[44]

También hay una consideración unánime con respecto a que el infiel que tras ser suficientemente adoctrinado y convertirse, vuelve a su infidelidad y amenaza con violencia a los indios que se mantienen en la fe, debe ser severamente castigado. Así lo sostiene Solórzano[45] y se percibe en la legislación regia de la época. Aunque algunos estudiosos, exagerando ciertamente el grado de cumplimiento que tuvieron disposiciones regias recogidas en la *Recopilación de 1681*,[46] llegaron a afirmar que en el siglo XVII "la guerra llegó a ser proscrita legalmente en términos generales, como instrumento de la penetración religiosa y política

[42] En ocasiones, argumentos totalmente sofísticos. De este tipo es la distinción entre "culpa" y "motivo" que esgrime Solórzano Pereyra, De Indiarum iure, Tomo I, Libro II, Cap. 11, Págs. 394–395, ¶ 33–36. Se trata de una distinción conceptual que le permite conciliar las opiniones a primera vista contrapuestas de que "nadie debe ser privado de sus bienes sin culpa" (es decir, los afectados de una infidelidad no culposa, resultado de una ignorancia insalvable) y de que los infieles del Nuevo Mundo (infieles del tipo mencionado) pueden ser, pese a ello, privados justamente de sus bienes y reinos, al no sustraérseles este como castigo a una culpa, sino por justos motivos.

[43] "[…] existe también verdadero dominio en los pecadores y en los infieles […]. Esto, en efecto, no quita para que el Sumo Pontífice de la Iglesia Romana pueda usar del mencionado poder, si media un motivo justo, con el fin de transferir los reinos y jurisdicciones de los infieles al redil de Cristo y asignarles un gobernante que defienda a los predicadores de la palabra divina y reduzca a estos mismos infieles a las buenas costumbres, a la fe católica y la vida eterna", Solórzano Pereyra, De Indiarum Iure, Tomo I, Libro II, Cap. 11, Págs. 386–387, ¶ 7–10. A la predicación y propagación de la religión cristiana como título legitimador de la conquista dedica los capítulos XVI a XX del libro segundo en *De Indiarum Iure*. Solórzano se apoya en juristas de su tiempo como el napolitano Giovanni Antonio Marta, autor de un importante *Tractatus de iurisdictione per, et inter iudicem ecclesiasticum, et secularem exercenda, in omni foro, et principum consistoriis versantibus*.

[44] En cuanto a los herejes, la obra más destacada y precisa sobre los castigos que los jueces católicos podían aplicarles legítimamente es el conocido tratado de Alfonso de Castro, *De iusta haereticorum punitione* (1547). La privación del *dominium rerum* y del *dominium iurisdictionis* son, de hecho, los dos primeros castigos que Castro contempla en Castro (1773 [1547]), De iusta haereticorum punitione, Vol. II, Libro II, Cap. 5, Págs. 98–100 y Libro II, Cap. 7, Págs. 105–108.

[45] Solórzano Pereyra, De Indiarum Iure, Tomo I, Libro III, Cap. IV, Págs. 324–331, ¶ 6–17.

[46] Como la célebre disposición contenida en Recopilación, Libro III, Tít. 4, Ley 9 Que para hacer guerra à los Indios se guarde la forma de esta ley, Fol 25r. Dictada por Carlos V en la temprana fecha de 1523, la cédula ponía todo tipo de frenos para prevenir que los conquistadores pudieran hacer a los indios "guerra abierta y formada". Considerando que el objetivo primordial era "que recivan la Santa Fé Católica", se recomendaba requerirlos cuantas veces fuera necesario para "atraerlos à la paz".

española en el Nuevo Mundo" por la Corona española,[47] lo cierto es que, a lo largo de toda la historia colonial, encontramos disposiciones semejantes contra infieles contumaces a los que, dada su condición de herejes o relapsos, ninguna prescripción del derecho canónico de la época podía excusar.[48]

Es importante mencionar como último pero insoslayable punto de análisis, que, al menos desde Vitoria, se observa una diferencia de pareceres entre teólogos y juristas a la hora de evaluar los títulos que daban derecho a la monarquía castellana a hacerse con los discutidos dominios de los príncipes indianos infieles.[49] Mientras que todos reconocen, de una forma u otra, que el papa es la autoridad espiritual prevalente en el orbe cristiano, su derecho a otorgar o ejercer un dominio, sea espiritual o terrenal, sobre los infieles, es discutido. Tienden a negar esta supremacía pontificia los teólogos, mientras que los canonistas la afirman,[50] sosteniendo al mismo tiempo la centralidad de las bulas de donación otorgadas por Alejandro VI como el título fundamental que legitima el dominio castellano sobre las Indias. En cambio, los teólogos tienden a justificar el dominio español sobre las Indias no con argumentos jurídico-canónicos, sino con argumentos fundados en el derecho divino y natural *(ius praedicandi)* y de gentes (*ius peregrinandi*, entre otros).[51] Se trata de una posición que no encontramos solo en canonistas, sino también en grandes civilistas como Solórzano.[52] Pese a que la historiografía ha insistido mucho en el supuesto intento de la monarquía hispana de refrendar su dominio sobre las Indias en títulos no derivados de la autoridad papal,[53] lo cierto es que el mismo cuerpo central del derecho regio hispanoamericano, la famosa *Recopilación de 1681*, apunta a las bulas papales como la piedra de toque de la legitimidad imperial. La donación

47 Zavala (1977), Pág. 38.

48 Es el caso de las persistentes revueltas de los indios araucanos, contra los que, en calidad de apóstatas y de obstaculizadores de la predicación de la fe, una junta de teólogos y juristas reunida por Felipe IV aconsejó declarar la guerra ofensiva en 1625. Ver cédula de 13 de abril de 1625, publicada en Jara / Pinto (1982), Tomo I, Págs. 275–277. Para un informe sobre esta junta, véase Carvallo Goyeneche (1875–76 [1795]), Descripción Histórico-Geográfica del Reino de Chile, Tomo I, Cap. 108 y Tomo II, Cap 1. Se refiere también a los araucanos y al castigo a aplicar a este tipo de infieles, Solórzano Pereyra, De Indiarum Iure, Tomo I, Libro III, Cap. 4, Págs. 690–692, ¶ 11–17.

49 Pagden (1995), Págs. 47–48.

50 Horst (1995), Pág. 50, insiste en la oposición de Vitoria a las doctrinas sobre la autoridad temporal del papa elaboradas por canonistas como Guido de Baysio, el Panormitano o Silvestro Mazzolini da Prierio. Tales críticas son notorias tanto en la *Relectio De Indis* de 1539, como en la previa *Relectio De Potestate Ecclesiae I* (1532).

51 En los que el concepto de infidelidad juega un papel menor.

52 Solórzano Pereyra, De Indiarum Iure, Tomo I, Libro III, Caps. 22–25. Así lo expone acertadamente Baciero, quien marca la clara diferencia de posiciones que existe entre Solórzano y los teólogos salmantinos en este punto. A Solórzano el título "de la donación pontificia, le merece toda confianza y lo considera el más eficaz de todos […]. Y aquí reside también el principal punto de discordia con Vitoria y su Escuela, cuyas reflexiones habían tratado de desmontar las razones sobre las que se apoyaba el Requerimiento y recortado el alcance universal derivado de una interpretación literal de la Bula. Solórzano, en cambio, leyendo la Bula desde el sentido obvio y natural que brota de sus palabras, le otorga un amplísimo alcance, de acuerdo con las tesis medievalistas que defienden la suprema potestad espiritual y temporal del Papa sobre todo el mundo", Baciero (2000), Pág. 9.

53 Desde trabajos clásicos como los de Manzano y Manzano (1942).

de Alejandro VI es, de hecho, el único título de dominio que se menciona explícitamente, mientras que otros posibles títulos se dejan meramente apuntados y no se explicitan.[54]

5. El castigo de los delitos de los infieles

De acuerdo a los principios generales del derecho canónico, la Iglesia solo tiene competencia jurisdiccional para castigar los delitos contra la fe cometidos por los fieles,[55] los únicos que son, propiamente, "súbditos de la Iglesia". Murillo Velarde y el resto de canonistas hispanoamericanos solo repiten, en este sentido, una doctrina asentada en la tradición canónica cuando afirman que los judíos y otros infieles, al contradecir la fe cristiana o celebrar sus ritos "no pueden, sin embargo, ser castigados como herejes, ya que no han ingresado aún a la iglesia".[56]

Se consideran, en cambio, como muestras de infidelidad susceptibles de ser castigadas por la Iglesia las de los cristianos que judaízan, profesan credos no cristianos o practican ritos propios de infieles. Estos, al haber sido bautizados, sí son considerados miembros de la grey cristiana y pueden ser castigados por el pastor. Como explica Murillo Velarde, tal criterio de pertenencia a la Iglesia y jurisdicción se aplica incluso a los infieles "que recibieron el bautismo válidamente, aunque renuentes y coaccionados, si después, regresan a su perfidia".[57]

Es necesario matizar, sin embargo, que, en términos generales, estos criterios jurídicos fueron seguidos de forma mucho más estricta en el contexto europeo que en el americano y filipino. Mientras que en el primero, las autoridades eclesiásticas tenían que vérselas con infieles o conversos relativamente informados sobre lo permitido y censurado canónicamente, en el segundo, los jueces eclesiásticos lidiaban a menudo con fieles que, pese a estar bautizados y tener nombres cristianos, estaban abandonando apenas las creencias y costumbres que seguían cuando eran infieles. El derecho canónico aplicado en la Hispanoamérica colonial tendió a considerar, en este sentido, que sin adecuada asistencia religiosa muchos indios bautizados no debían ser juzgados como cristianos plenos.

De acuerdo al *Itinerario para párrocos de indios*, las "costumbres brutales" de indios infieles y neófitos, derivadas por lo general de sus miserables circunstancias de vida debían mover, más bien, a compasión que a enojo. Disociando infidelidad indígena y pecado, Peña Montenegro llegaba incluso a exculpar al indio "agreste y rudo" (bautizado o no) por su ignorancia abso-

[54] Recopilación, Libro III, Tít. 1, Ley 1 Que las Indias Occidentales estèn unidas à la Corona de Castilla, y no se puedan enagenar, Fol. 1r.

[55] Se suele invocar como argumento de autoridad para sostener esta opinión el pasaje 1 Cor 5, 12 del apóstol Pablo: "Quid enim mihi de iis, qui foris sunt, iudicare?".

[56] Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 6 De Judaeis, Sarracenis, et eorum Servis, No. 81; traducción en Murillo Velarde (2005), Vol. 4, Pág. 67.

[57] Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 6 De Judaeis, Sarracenis, et eorum Servis, No. 81; traducción en Murillo Velarde (2005), Vol. 4, Pág. 67.

luta de Dios[58] y por delitos cometidos contra la ley natural como la fornicación, el hurto o el asesinato.[59] En su opinión entre los indios infieles o mal evangelizados eran frecuentes este tipo de pecados, considerados gravísimos y mortales entre los cristianos, porque su "barbarie" –tenida por Peña Montenegro como la de mayor grado en todo el mundo–[60] no les permitía siquiera alcanzar a distinguir las acciones buenas y malas y porque vivían "engañados con el ejemplo de los antepasados". Como reitera el obispo de Quito, en total concordancia con la tradición canónica, esta ignorancia invencible excusa de pecado.[61] Sus consideraciones en este punto pueden ser tenidas, en cierta forma, como un desarrollo ulterior de la noción de infidelidad por ignorancia invencible, que Peña Montenegro consideraba extensible a todos aquellos indios que, pese a haber sido "conquistados" y "bautizados", solo habían sido adoctrinados de manera muy superficial.[62] Exculpó también Peña, en términos generales, a todos aquellos indios que tomaban odio a la fe cristiana por las "circunstancias" en las que les era predicada esta fe, acompañada con frecuencia por la multitud de abusos que les infligían sus encomenderos, corregidores y los mismos párrocos.[63]

Aunque radical y, por momentos, sorprendente, la posición de Peña Montenegro en este punto es netamente tomista y centrada en la consideración de que para que en la infidelidad y las afrentas a la ley natural atribuibles a los indios hubiera pecado debía haber conciencia o "advertencia de lo que se hace",[64] discernimiento que no se daba en el caso de los numerosos grupos de indios adoctrinados de manera superficial a lo largo de los siglos XVI y XVII. La doctrina contenida en el *Itinerario* apunta, por consiguiente, a la responsabilidad de curas de

[58] Peña Montenegro, Itinerario, Libro II, Trat. 4, Sec. 3, No. 7–8; Libro IV, Trat. 1, Sec. 4, No. 4.

[59] "[p]ues siendo ellos tan rudos y tan incapaces, son hijos de una ciega Gentilidad, que comunmente tiene barbaramente que matarse, comerse unos a otros, es lícito", Peña Montenegro, Itinerario, Libro III, Trat. 4, Sec. 11, No. 2. Vuelve a este punto en el tratado primero del libro cuarto de su *Itinerario*, apoyándose en la autoridad canónica de Valerio Reginaldo, a cuya obra *Praxis fori poenitentialis ad directionem confessarii in usu sacri sui muneris* remite en varias ocasiones. En esta sección se refiere, por otra parte, a distintas causas de la persistencia de la infidelidad indiana: la falta de misioneros, su desidia y los malos tratos infligidos a los indios, Peña Montenegro, Itinerario, Libro IV, Trat. 1, Sec. 1, No. 1–9.

[60] "[y] en esto se diferencian de todas las naciones bárbaras del mundo, pues todas, como dixo Epicuro, reconocen que ay Dios, a quien dan culto y reverencia, y éstos son de tan corta razon, y tan bestiales que, aunque los mesmos cielos estan voceando, que ay Dios que los conserua, nunca discurren sobre la primera causa que los gouierna, y tiene en pie, y estos son los rudos, que apenas tienen pleno vso de razón", Peña Montenegro, Itinerario, Libro II, Trat. 4, Sec. 3, No. 7.

[61] Peña Montenegro, Itinerario, Libro IV, Trat. 1, Sec. 4, No. 4.

[62] Peña Montenegro, Itinerario, Libro II, Trat. 8, Sec. 9, No. 2.

[63] Peña Montenegro, Itinerario, Libro IV, Trat. 1, Sec. 2, No. 2. Para esta exculpación se apoya de nuevo en pasajes bíblicos (Mt 11, 28–30), Padres de la Iglesia como Crisóstomo y en el canonista Valerio Reginaldo.

[64] Dice seguir, entre otras fuentes, el comentario de Gabriel Vázquez a la *Summa* de Aquino, Vásquez (1608), Commentariorum ac Disputationum in I-II S. Thomae, Tomus I, Q. 74, Art. 7, Disp. 107, Cap. 3, No. 8. Afirma con Vitoria (1975 [1557]), Relectio de Indis, De titulis non legitimis, Tít. 4, Propos. 5, que si los indios no "tienen enseñanza, con mas fundamento que vna simple, y desnuda proposicion de estas cosas, que ni ellos tienen obligacion a creer lo que les dicen, ni pecan en la transgresión", Peña Montenegro, Itinerario, Libro III, Trat. 4, Sec. 11, No. 4.

indios, encomenderos y corregidores[65] en el hecho de que, pese al más de un siglo transcurrido desde el completo sometimiento del territorio en torno a Quito (de cuya sede episcopal fue obispo Peña), la mayoría de los indios de la región siguieran siendo "gentiles", como demostraban la rudeza y brutalidad con la que incurrían en conductas consideradas por el obispo misionero como aberrantes y opuestas a "los preceptos de la naturaleza y humanos".[66]

A la hora de discutir el rigor con el que los amerindios (en vías de abandono de su infidelidad no culposa) debían ser castigados por su vulneración de los preceptos canónicos, Peña y otros canonistas-misioneros se pronuncian a favor de la mayor moderación: mostrar tristeza en relación a su conducta o negarse a hablarles o a recibir sus ofrendas (huevos, plátanos, etc.) cuando vienen a ser perdonados por el padre, son consideradas por Peña como penas suficientes para estos "tiernos en la fe" si se detectan manifestaciones de "idolatría" o "torpezas" leves.[67] Los azotes, siguiendo al sínodo diocesano celebrado en Quito en 1596, se reservan para delitos considerados graves como los cometidos por los amancebados en rebeldía, las separaciones matrimoniales no consentidas, la negativa a confesarse, la inasistencia repetida y sin impedimento a misa o la ingestión de carne en viernes de Cuaresma.[68]

Acosta comparte los criterios punitivos defendidos por Peña. Los indios habían vivido durante siglos en supersticiones semejantes a las de pueblos que los superaban en razón y en letras como los griegos y los romanos (con los que también tiende a compararlos para excusarlos Bartolomé de las Casas en su *Apologética historia sumaria*, concebida como una historia de la emancipación de la humanidad frente al paganismo). Sus costumbres y cultos no eran, por tanto, más condenables que las de los mismos pueblos de la Europa antigua. Lejos de merecer indignación y desprecio, los indios necesitaban la ayuda caritativa de los cristianos para abandonar una infidelidad e idolatrías a las que Acosta se refiere, metafóricamente, como "enfermedad idolátrica hereditaria". En plena coherencia con su perspectiva médica sobre la infidelidad, Acosta prescribe, por tanto, una cura en la que el misionero no sea casti-

---

65 Idea en la que Peña Montenegro insiste una y otra vez en su *Itinerario para párrocos*, hasta el punto de que, a nuestro juicio, constituye el *leivmotiv* principal de su obra, Peña Montenegro, Itinerario, Libro I, Trat. 1, Sec. 16, o el Libro II, Trat. 8, Sec. 8, véase especialmente la sección titulada con un llamativo epígrafe: "¿Por cuya cuenta corre el no estar bien doctrinados los indios en algunas partes?". En su concepción de la evangelización como un imperativo de especial urgencia en Indias median también categorías como la de "miserable" (entendida en el sentido de desvalimiento tanto corporal como espiritual) y la de "extrema necesidad espiritual". Esta necesidad es tan flagrante en las Indias que, pese a que cuando se publica la primera edición del *Itinerario* en 1668 han transcurrido cerca de ciento cincuenta años desde la llegada de los primeros misioneros al área andina, Peña considera que muchos de los indios encomendados no han recibido nunca ningún sacramento, "auiendo vivido como Gentiles, sin conocer, ni saber que cosa es contricion para la justificacion", Peña Montenegro, Itinerario, Libro I, Trat. 5, Sec. 4, No. 1. Su testimonio es indicativo de la persistencia de la infidelidad en un área que nunca llegó a ser plenamente evangelizada debido a la falta de un interés genuino entre los supuestos evangelizadores.

66 Peña Montenegro, Itinerario, Libro IV, Trat. 1, Sec. 4, No. 9.

67 Peña Montenegro, Itinerario, Libro I, Trat. 4, Sec. 3, No. 3.

68 Peña Montenegro, Itinerario, Libro I, Trat. 4, Sec. 11, No. 1. Peña se refiere en concreto a la constitución 30 aprobada en el sínodo quitense mencionado: "Sobre el castigo que han de hacer los curas en los indios sobre algunos pecados y excesos", Campo del Pozo (1996), Sínodos de Quito 1594 y Loja 1596 por fray Luis López de Solís, Págs. 187–191.

gador, sino sanador y extirpador de este tumor nefasto.[69] Para el caso de los indios infieles, no está justificado ningún castigo o presión violenta para que entreguen y destruyan los ídolos, puesto que no se les podía obligar a abandonar su fe y abrazar otra por la fuerza.[70] Como en muchos otros casos, las censuras canónicas son aplicables tan solo a los indios ya convertidos.

Acosta insiste, además, en que para no dañar la relación de amor y admiración entre evangelizador y evangelizado, fundamental para el logro de los objetivos misioneros, no debían ser los mismos clérigos los que administraran castigos si, en determinadas situaciones, llegaban a ser remedios necesarios. El catequista debía mostrarse, en todo momento, como "un padre y protector" frente a las injurias padecidas por sus pupilos[71] y dejar que fueran las autoridades seculares las que ejecutaran los castigos imprescindibles para mantener a infieles y neófitos en la senda conducente a su cristianización.[72]

Mientras que autores como Bartolomé de las Casas buscan en las peculiaridades del contexto indiano y de la ignorancia a la que nos referimos, las principales justificaciones para esta moderación, Peña y otros autores, menos optimistas con respecto a las bondades del indio, apuntan como ya mencionamos a una cierta limitación natural en su capacidad para razonar como argumento para cristianizar con dulzura a este tipo particular de infiel. Incluso en las áreas dotadas de parroquias, en las que los niños indios estaban en contacto con la Iglesia desde su nacimiento, Peña aboga por retrasar la edad obligatoria para guardar los preceptos eclesiásticos "hasta los doze años".[73] Se aleja con ello explícitamente de la interpretación general que la mayoría de los canonistas de su tiempo hacían del famoso canon *Omnis utriusque sexus*.[74]

---

[69] Para comprender las categorías con las que Acosta piensa la infidelidad como una enfermedad a curar, merece la pena, en este caso, detenerse en el original latino. "Illud magis cogitandum est haereditarium esse impietatis morbum, qui ab ipsis matrum visceribus ingenitus, ipso vberum lacte nutritus […]. Hîc ergo oportet Catechistam prudentem pedem figere, et ad idolatriae intimas fibras euellendas ex Indorum animis ommen cogitationem, industriam operámque conferre", Acosta, De procuranda Indorum salute, Libro V, Cap. 9, Pág. 385; traducción contemporánea en Acosta (1987), Vol. 2, Pág. 255.

[70] "In iis verò qui Fidem Iesu Christi neque prosessi sunt, neque satis perceperunt, neque verò edocti sunt, conari per vim ante idolatriam auserre, quàm sponte Euangelium suscipiant, mihi certè cum grauissimis ac prodentissimis viris nihili aliud videtur, quam aditum Fidei Christianae praecludere, quem maximè aperire contendunt", Acosta, Libro V, Cap. 10, Pág. 388. En la edición castellana contemporánea: "Pero ¿y cuando se trata de indios que no han profesado la fe de Jesucristo ni la conocen bien ni se la han enseñado? Esforzarse en quitarles por la fuerza la idolatría antes de que espontáneamente reciban el Evangelio, siempre me ha parecido, lo mismo que a otras personas de gran autoridad y prudencia, cerrar a cal y canto la puerta del Evangelio, en lugar de abrirla como es su máxima pretensión", Acosta (1987), Vol. 2, Pág. 261.

[71] Acosta, De procuranda Indorum salute, Libro II, Cap. 17, Págs. 143–144; traducido al castellano en Acosta (1984), Vol. 1 Pág. 367.

[72] Acosta, De procuranda Indorum salute, Libro IV, Cap. 19, Págs. 331–332; traducción castellana en Acosta (1987), Vol. 2, Pág. 151.

[73] Peña Montenegro, Itinerario, Libro I, Trat. 4, Sec. 1, No. 1.

[74] Conc. IV Letrán (1215), c. 21. Sobre el canon, véase Gillmann (1928). Peña Montenegro se desmarca en este punto de doctores como Filiucio, Azor, Diana y Sánchez. Se refiere a todos ellos de pasada, deteniéndose tan solo para citar la parte quinta de las famosas *Resolutionum Moralium* del siciliano: "An pueri habentes visum rationis, teneantur statim praecepto audiendi Missam?", Diana (1639), Resolutionum Moralium, Tract. 13, Misc. I, Resol. 77, Págs. 375–376. La lectura del texto de Diana permite comprobar

6. La "comunicación" entre cristianos e infieles: regulación de la convivencia

Sobre este asunto los canonistas y misioneros sostuvieron posiciones diversas y, en ocasiones, enfrentadas. Considerando el tipo especial de infieles y las características de la grey cristiana que a partir del siglo XVI comenzaron a convivir en el continente americano y Filipinas, son varias las figuras destacadas en la primera evangelización de América que apuestan por aislar al indio "inocente" de los perniciosos ejemplos de vida proporcionados por los conquistadores y, en general, por los laicos. Desde el comienzo de las conquistas se levantan, desde esta perspectiva, muchas voces pidiendo que se concentre a los infieles y neófitos del Nuevo Mundo en "pueblos de indios", "reducciones" u "hospitales" a las que solo tengan acceso los frailes. Se trata de una medida que Bartolomé de las Casas reclama con insistencia –como alternativa al sistema de encomiendas–[75] y que misioneros como Vasco de Quiroga ejecutan con el mayor grado de éxito práctico en los hospitales de Santa Fe y Michoacán.[76]

Pese a compartir con Bartolomé de las Casas o Quiroga la opinión de que los cristianos llegados a América para gobernar y evangelizar a los indios son "como la hez de España", especie de vagamundos y desclasados que llegan al Nuevo Mundo porque difícilmente hubieran podido llegar a disfrutar de oficios y rentas en su patria,[77] Acosta o Peña defienden la encomienda, se oponen a las reducciones y consideran que, aunque cargada de malos ejemplos y abusos, la frecuente convivencia entre los españoles cristianos y los indios infieles era el único camino posible para que estos últimos abandonasen "sus hábitos bestiales" y se

que Peña Montenegro no solo extrajo del libro de Diana –el único de estos autores que realmente leyó y manejó mientras escribía su *Itinerario*– el resto de referencias, sino que además siguió casi al pie de la letra su criterio de elevar la edad a partir de la cual debían considerarse obligatorios los preceptos eclesiásticos.

75 En una infinidad de memoriales presentados a los reyes españoles y al Consejo de Indias y como principal remedio "para reformación de las Indias" en el tratado del mismo nombre. Considerando como algo ciertísimo que los encomenderos impedían la cristianización de los indios, en lugar de favorecerla, propone las reducciones indígenas bajo la tutela espiritual de los frailes como el contexto que permitirá a los indios recibir el evangelio y el gozar de una vida en comunidad y libertad. "Porque para que cualquiera gente y pueblos o naciones oigan y reciban alguna ley y sean instruidos en ella y puedan guardalla, dos cosas o disposiciones, de directo contrarias de los dichos inconvenientes, necesariamente se requieren. La primera, que sea pueblo, conviene a saber, que viva la gente junta social y popularmente; porque, de otra manera, si la promulgación de la ley la oyeren diez, no la oirán ciento ni mill, y, por consiguiente, ni ternán obligación a guardalla, ni tampoco la podrán guardar. La segunda, que tengan entera libertad, porque, no siendo libres, no pueden ser parte de pueblo […]", Bartolomé de las Casas (1975 [1552]), Entre los remedios, Pág. 699.

76 En un orden regulado estrictamente con la intención de alejar a los indios en proceso de conversión de los malos e indignos fieles españoles y de los propios indios que demostraran ser malos cristianos. Así lo contemplan las *Ordenanzas* elaboradas por Quiroga para el gobierno de los hospitales, Quiroga (1940 [1565]), Reglas y ordenanzas para el gobierno de los hospitales de Santa Fe de Mexico, y Michoacan, "Que el que fuere dañoso, y escandaloso, y de mal exemplo sea echado del Hospital", Pág. 27.

77 Acosta, De procuranda Indorum salute, Libro III, Cap. 5, Pág. 167; para la traducción, véase Acosta (1984), Vol. 1, Págs. 413–415.

conviertieran en "verdaderos hombres". Consideran, en este sentido, que pese a su maldad y defectos, las cualidades espirituales de los cristianos llegados a América son superiores a las del indio "bárbaro" e "infiel".[78]

Una de las medidas que todas las autoridades y referentes teológico-canónicos españoles consideran básicas para atajar el problema de la infidelidad y hacer que los indios vayan acomodándose a la moral y conducta sexual cristiana es evitar que vivan dispersos en campos y bosques, sin tener referencias de comportamiento cristiano alguno. En palabras de Acosta se trata de "destruir de raíz esa forma de vivienda sucia y sin ninguna separación, donde duermen mezclados marido y mujer, el hijo y la hija, el hermano y el huésped, y hasta el perro y el cerdo, todos revueltos".[79] Además de la imposición del modelo patriarcal de familia y hogar, considerada como un logro civilizatorio, la congregación de los infieles en un área reducida constituye un requisito esencial para que los misioneros puedan llevar a cabo sus cometidos adoctrinadores, de ahí que no sea puesta en duda por ningún canonista ni misionero, ni siquiera en las fases de mayor recrudecimiento de epidemias favorecidas por la concentración de los indios y su convivencia forzada con los cristianos.

El estatuto canónico del infiel amerindio, catalogado como pagano o gentil, le permitía a priori la "comunicación" o convivencia con el cristiano sin verse obligado, necesariamente, a convertirse al cristianismo. Murillo Velarde, sintetizador a mediados del siglo XVIII de la doctrina canónica precedente, establece en este sentido una clara distinción entre el tipo de infieles radicados en las Indias e infieles pertinaces como los judíos, con los que cualquier tipo de contacto podía llegar a poner en peligro la salud del alma del cristiano.[80]

Las condiciones prácticas o "letra pequeña" del derecho canónico de este período hacían, en todo caso, que la convivencia del infiel con el cristiano resultara poco ventajosa para el primero. Como recordaba Murillo Velarde, viviendo bajo el dominio de príncipes cristianos, los no convertidos al cristianismo no podían "desempeñar oficio público" y debían ser juzgados "ante un juez cristiano ordinario".[81] Debían distinguirse, además, de los cristianos por su vestimenta (vetándoseles, por ejemplo, el llevar sombrero) y, como recuerda Azpilcueta en su *Manual de confessores*, tenían prohibido ejercer funciones que proporcionaban honor y reconocimiento social a los cristianos, como las que ejercían los padrinos de bautismo (aunque sí

78 Acosta, De procuranda Indorum salute, Libro III, Cap. 19, Págs. 227–228; para la traducción, véase Acosta (1984), Vol. 1, Pág. 539.

79 Acosta, De procuranda Indorum salute, Libro III, Cap. 19, Págs. 228–229; para la traducción, véase Acosta (1984), Vol. 1, Pág. 541.

80 Argumento en el que los Reyes Católicos habían fundamentado la expulsión de los judíos de la península ibérica. Ver la provisión dictada por Fernando e Isabel de 31 de marzo de 1492, por ejemplo, en Suárez Fernández (1964), Documentos acerca de la expulsión de los judíos, Págs. 391–395 y el análisis de este y otros documentos en Blasco Martínez (2005). Murillo Velarde considera, en cambio, que "con otros paganos y gentiles pueden los cristianos comunicar sin culpa; porque no son tan odiosos y tan obstinados como los judíos", Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 6 De Judaeis, Sarracenis, et eorum Servis, No. 72; la traducción está tomada de Murillo Velarde (2005), Vol. 4, Pág. 64.

81 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 6 De Judaeis, Sarracenis, et eorum Servis, No. 74; traducción tomada de Murillo Velarde (2005), Vol. 4, Pág. 64.

pudieran bautizar en caso de necesidad).[82] No podían, obviamente, recibir órdenes sagradas ni beneficios eclesiásticos, figurando la infidelidad como una de las "especies" o tipos de irregularidad.[83]

En el ámbito del derecho que hoy denominamos familiar, la permanencia en el estado de infidelidad tampoco resultaba muy ventajosa. Pese a considerarse, en términos generales, como contratos legítimos los casamientos entre infieles que no contravenían la ley natural (es decir, los casamientos celebrados entre hermanos o los de los polígamos),[84] estas uniones no gozaban del mismo estatuto que los matrimonios sacramentales. Para que sus casamientos gozaran de validez plena y los cónyuges pudieran disfrutar de los mismos derechos que los esposos cristianos, los infieles debían bautizarse y, una vez bautizados, proceder a celebrar las nupcias de acuerdo al rito cristiano.

La convivencia entre cristianos e infieles resultaba también dificultada por las cláusulas de un tipo de derecho marcadamente confesional que tendía a impedir la unión marital entre cristianos y no cristianos. Azpilcueta, por ejemplo, amparándose en el canon *Gaudemus* de las *Decretales*, señala que el que uno de los contrayentes sea infiel (aunque no si se trata de un hereje, curiosamente) supone un impedimento *(impedimentum disparitatis cultus)* para celebrar el matrimonio.[85] Además, de acuerdo a este mismo canon, omnipresente en las discusiones sobre el asunto,[86] la infidelidad era considerada como una de las pocas causas legítimas de divorcio. En el caso de los infieles amerindios tendió a aplicarse, concretamente, la cláusula que daba por válida la solicitud promovida por el cónyuge convertido a la fe cristiana para divorciarse del marido o la mujer renuente a abrazar el cristianismo.[87] El divorcio, eso sí, no suele ser admitido más que en los casos en los que la convivencia matrimonial del cristiano con un infiel se considera como un grave riesgo para la persistencia del primero en la fe cristiana (por tratar el infiel "de pervertirlo", de "atraerlo a pecado mortal"),[88] anteponiéndose la fe como el mayor bien para el esposo cristiano (por encima incluso de la unión conyugal). Otra regulación importante para el ámbito familiar deriva del hecho de que los infieles no podían "ser instituidos herederos por los cristianos" salvo en caso de necesidad grave.[89]

---

82 Azpilcueta, Manual de Confessores, Cap. 22 Delos siete sacramentos dela yglesia, ¶ 6, Pág. 389.

83 Azpilcueta, Manual de Confessores, Cap. 27 Delas censuras dela yglesia. s. descomunion, suspension, y entre dicho. Y dela irregularidad, y ciertas reglas para el confessor, y primeramente dela descomunion, ¶ 205, Pág. 746.

84 Azpilcueta, Manual de Confessores, Cap. 22 Delos siete sacramentos dela yglesia, ¶ 49, Pág. 412.

85 Azpilcueta, Manual de Confessores, Cap. 22 Delos siete sacramentos dela yglesia, ¶ 49, Pág. 413.

86 Martínez Blanco (2001), Pág. 113.

87 La recoge Azpilcueta siguiendo el canon *Gaudeamus* de las *Decretales* (X. 4.19.8). "Y aun despues de consumado se aparta el que se contrahe entre infieles, si uno dellos se convierte a la sancta fe Catholica, y el otro permanece en su infidelidad", Azpilcueta, Manual de Confessores, Cap. 22 Delos siete sacramentos dela yglesia, ¶ 21, Pág. 398.

88 Azpilcueta, Manual de Confessores, Cap. 22 Delos siete sacramentos dela yglesia, ¶ 49, Pág. 412.

89 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 6 De Judaeis, Sarracenis, et eorum Servis, No. 74. La traducción está tomada de Murillo Velarde (2005), Vol. 4, Pág. 65. Murillo cita el capítulo 5 del De Haereticis de las *Decretales* (X. 5.7.5). Una obra de gran interés por el detenimiento con el que trata estos temas es el *Speculum Coniugiorum* de Alonso de la Vera Cruz, publicado en México en 1556.

Además de estar expuestos a los perjuicios jurídicos y económicos mencionados, a la mengua de su honor o de verse bloqueados en el acceso a los oficios públicos, los amerindios que habían decidido permanecer en su infidelidad a pesar de estar bajo el dominio de príncipes cristianos, se exponían a pagar mayores tributos que los indios cristianizados. Entre otros muchos canonistas, Acosta justifica este tributo como un incentivo legítimo para favorecer su conversión sin forzarla estrictamente.[90] Atendiendo a la legislación regia, sabemos que fue practicado, siendo favorecidos sistemáticamente los indios que se convertían en perjuicio de aquellos de sus connaturales que se resistían a adoptar la fe cristiana.[91]

Viendo ahora esta convivencia desde la perspectiva del cristiano, es casi una obviedad decir que, en términos generales, resultaba mucho más ventajosa. Aunque, como vimos, la fe no era un título de dominio en sí mismo, la encomienda, base de la estructura económica y, por ende, de la interrelación social en la Hispanoamérica colonial, se justifica por el mismo hecho de la división de la sociedad entre cristianos e infieles y por la necesidad de que estos últimos, aprovechándose del ejemplo de vida de los "cristianos viejos" se fueran, poco a poco, convirtiendo a la fe y adoptando criterios de conducta semejantes a los practicados en la Europa católica. En este régimen teológico-político, los encomenderos, sus familiares y los doctrineros son las instancias normativas vivientes a imitar por infieles y neófitos. Sobre esta base teológica se fundan tanto los deberes del encomendero hacia los prójimos infieles y neófitos que tiene encomendados, como los deberes del encomendado, obligado a sufragar (con tributos o servicios personales) los gastos derivados del esfuerzo invertido por las instancias normativas mencionadas en la salvación de su alma.[92]

Uno de los ámbitos de interrelación entre cristianos e infieles que más reglamentado estaba por el derecho canónico era el del comercio de armas y de las materias primas aptas para fabricarlas. Con el fin de evitar que los infieles se hicieran con pertrechos susceptibles de ser empleados *a posteriori* para asesinar o violentar a los cristianos, este tipo de comercio había quedado ya totalmente prohibido en el derecho civil y canónico en la Edad Media, en lo que constituye un claro antecedente de los embargos de armas contemporáneos. Como en otros

[90] Se apoya en la autoridad de Gregorio Magno y en los consejos que a finales del siglo VI daba al obispo Genaro para lograr la conversión generalizada de los habitantes de la isla. "Mas si se hallase algún campesino de tanta perfidia y obstinación que no consienta en modo alguno en venir a Dios, hay que gravarlo con tales cargas e impuestos que la misma gravedad del castigo que se le imponga, lo fuerce a venir aprisa al camino recto", Acosta, De procuranda Indorum salute, Libro III, Cap. 13, Pág. 202; para la traducción, véase Acosta (1984), Vol. 1, Págs. 485–487.

[91] Recopilación, Libro VI, Tít. 5, Ley 3 Que los Indios infieles reducidos à nuestra Santa Fè, por la predicacion, no sean encomendados, tributen, ni sirvan por diez años, Fol. 208r.

[92] Encontramos esta explicación doctrinal en misioneros que apoyan la encomienda como José de Acosta: "Si, pues, [los infieles] participan con los demás en la enseñanza del catecismo, justo es que contribuyan como todos a sustentar a los ministros de la Iglesia […]. Sin embargo, lo cierto es que a los encomenderos y párrocos doctrineros les corresponde una tarea específica y peculiar respecto a los infieles: procurar de verdad que también ellos alcancen la eterna salvación; llamarlos con diligencia a la gracia del Evangelio […]. Tienen que convencerse de que esa tarea no es sólo obra de caridad, sino obligación que les impone su oficio", Acosta, De procuranda Indorum salute, Libro III, Cap. 13, Págs. 201–202; para la traducción, véase Acosta (1984), Vol. 1, Pág. 485.

casos, un tipo de prescripciones concebidas originalmente para frenar el avance musulmán en la Europa central y mediterránea,[93] pasó a aplicarse siglos más tarde en el Nuevo Mundo. Encontramos una breve referencia al asunto en el gran manual de derecho comercial de la Hispanoamérica colonial, el *Labyrintho de comercio terrestre y naval* [1617]. Siguiendo las *Partidas,*[94] Hevia de Bolaños considera el "llevar armas, ó naves á los enemigos de la Fé, ó guiar, ó gobernar las de ellos" como causa lícita para condenar a la esclavitud al cristiano que se presta a ayudar en ese modo a los infieles.[95]

Martín de Azpilcueta y otros canonistas nos hablan,[96] por su parte, de las censuras espirituales a imponer a los responsables de este tipo de actos de apoyo a los infieles, especie de sabotaje interno a la propagación de la fe cristiana. El *Manual de confessores* de Azpilcueta aborda el asunto de manera mucho más detenida que el manual jurídico de Hevia. En la parte correspondiente a las censuras, el Doctor Navarro realiza una importante adaptación de la doctrina canónica relativa al comercio de armas con los sarracenos, objeto de textos canónicos como la bula de la Cena del papa Julio II (1511) y de disposiciones de papas precedentes (Alejandro III, Clemente III, Inocencio II y Clemente V) en el contexto de las múltiples guerras libradas entre cristianos y musulmanes en el período tardo-medieval. Interpretando estas doctrinas en un contexto americano en el que la Corona tenía varios frentes bélicos abiertos con pueblos infieles no musulmanes, Azpilcueta estipula que, en propiedad, debían ser excomulgados todos aquellos que llevaran armas a infieles hostiles al cristianismo, fueran estos seguidores de "la suzia secta de Mahoma", en "guerra actual, o virtual" contra los cristianos, o "Judíos, y aun Gentiles, si aborrescen el nombre de Christo".[97] El asunto interesó mucho a Azpilcueta, hasta el punto de dedicarle una relección específica en la Universidad de Coimbra en 1550, publicada en Roma poco antes de su muerte.[98]

---

[93] Francisco de Vitoria recuerda en su *Relectio De Indis* los textos legales fundamentales que, en la época, amparaban tal prohibición, Vitoria (2019 [1557]), Relectiones Theologicae XII, Relectio de Indis, Págs. 303–304. "Lo mismo sucede con aquel que exporta mercancías prohibidas, como armas o hierro a los sarracenos, como consta en el dicho capítulo *Cum secundum leges*, del Código *De incestiis nuptiis* (Ley *Cum ancillis*, V, 5, 3), *De raptu virginum* (IX, 13, 1), *De Judeis* (Decretales, V, 6, 6) y del Digesto, *De Vectigalis*, Ley última (Decretales, XXXIX, 4, 16)", Vitoria (1975 [1557]), Relectio De Indis, Parte I, Pág. 46.

[94] Las Siete Partidas, Partida IV, Título 21 De los sieruos, Ley 4 De como los christianos, que lleuan fierro, o madera, o armas, o nauios a los enemigos de la fe se tornan sieruos por ende.

[95] Hevia Bolaños, Curia Philippica, Libro I, Comercio Terrestre, Cap. 12, No. 2, Pág. 307. El *Labyrintho* fue publicado originalmente en Lima por Francisco del Canto en 1617 e incorporado, más tarde, como segundo volumen de la obra más famosa de Hevia, la *Curia Philippica*.

[96] Bravo Lira (1984).

[97] Azpilcueta, Manual de Confessores, Cap. 27 Delas censuras dela yglesia. s. descomunion, suspension, y entre dicho. Y dela irregularidad, y ciertas reglas para el confessor, y primeramente dela descomunion, ¶ 62, Pág. 660.

[98] Azpilcueta se extiende en precisiones sobre los elementos que diferenciaban a los sarracenos y turcos de otros infieles, no necesariamente hostiles al cristianismo, y traza con gran precisión los límites entre las mercancías que podían ser vendidas a unos y otros. Encontramos en esta relección el mismo punto de vista taxativamente opuesto al comercio de armas o materias que pudieran ser usadas para su fabricación con todo tipo de infieles enemigos del cristianismo "[q]uae non solum Sarracenos, Turcas: sed etiam omnes Christiani nominis inimicos comprehendit: at constat tales Paganos Christiani nominis esse inimi-

Entre los paganos de los dominios hispanos, los paganos chinos o "sangleyes" residentes en las islas Filipinas, como se les llamó durante la época colonial representaron un caso singular, hasta el punto de que la *Recopilación de 1681* les dedica un título específico, el título XVIII del libro sexto. Su tratamiento canónico es, en todo caso, similar al de los amerindios infieles y recién convertidos, favoreciéndose a los que abrazaban la fe cristiana con una exención de tributos por diez años.[99] Su forma de interactuar o comunicar con los cristianos es regulada al detalle en la *Recopilación*. Algunas de sus disposiciones dejan entrever las tensiones existentes entre las autoridades civiles y eclesiásticas a propósito del tratamiento a acordar con los sangleyes infieles que se convertían. Mientras que los obispos de las Filipinas, siguiendo los preceptos del derecho canónico, tendieron a prohibir a los chinos que abandonaran las Filipinas tras convertirse al cristianismo y regresaran a convivir con sus compatriotas infieles, los juristas y autoridades civiles, más preocupados por la buena marcha del comercio que por las almas de los nuevos cristianos, arremetieron contra estas trabas, sin importarles mucho el riesgo de apostasía en el que se encontraban estos nuevos cristianos.[100]

De este contexto filipino aporta las mayores precisiones canónicas el *Cursus Juris Canonici* de Murillo Velarde, con una experiencia de varias décadas en esta región de la Monarquía Hispánica. Gracias a esta obra sabemos, por ejemplo, que en el Parián filipino, donde los chinos vivían y comerciaban con los cristianos, tenían la ventaja de poder ser juzgados en presencia de "un juez de pie, de su nación, pero cristiano", que acompañaba al "juez ordinario español".[101] Entre otras muchas prescripciones curiosas, Murillo se refiere al peculiar peinado de los sangleyes, "que tienen la cabeza rasurada y, en su parte media, se dejan de una trenza de cabellos" y la interpreta justamente no como una tradición étnica, sino como una obligación

cos", Azpilcueta (1585), Relectio cap. Ita quorundam, de iudaeis, In qua de rebus ad Sarracenos deferri prohibitis, & censuris ob id latis, non segniter disputatur, Notabile quartum, ¶ 22, Fol. 19.

99 Recopilación, Libro VI, Tít. 18, Ley 7 Que los Sangleyes, que se convirtieren, no tributen por diez años, Fol. 272r.

100 Recopilación, Libro VI, Tít. 18, Ley 3 Que de las licencias para salir à contratar, no se lleven derechos à los Chinos Christianos, Fol. 271v–272r. El texto de la cédula dictada por Felipe II en 1594 recoge claramente esta tensión. Merece la pena citarlo como ilustración de la diferente importancia que el derecho civil y el canónico concedieron a la infidelidad en este período, estableciendo, por consiguiente, distintos criterios reguladores de la convivencia entre cristianos y gentiles. "A los Chinos Christianos, que en las Islas Filipinas se convierten á nuestra Santa Fé Catolica, no permiten los Obispos bolver á sus tierras, porque la comunicacion, y vivienda entre Gentiles, no los haga caer en peligro de apostasia, y […] el Governador no los dexa salir de Manila sin licencia, que es muy grande impedimento, y estorvo para que otros se conviertan. Mandamos, que de estas licencias no se lleven derecho, y el Governador tenga mucha consideracion, y cuidado en prevenir, que de ellas no resulte inconveniente, respecto de andar libremente por aquellas Islas".

101 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 6 De Judaeis, Sarracenis, et eorum Servis, No. 74; para la traducción, véase Murillo Velarde (2005), Vol. 4, Pág. 65. Esta noticia complementa las informaciones sobre el modo de conocer las causas que se aplicaba a los chinos residentes en el Parián que se encuentran en Recopilación, Libro VI, Tít. 18, Ley 6, Fol. 272r.

canónica derivada del principio general que obligaba a todo infiel que viviera entre cristianos a traer "alguna señal cierta en sus cabezas".[102]

7. Balance historiográfico

El concepto y tipos de infidelidad han recibido una notable atención académica desde el derecho canónico, la teología y diversos saberes académicos históricos insitucionalizados a partir del siglo XIX. En el ámbito específico del derecho canónico y la teología, como reseñamos en las primeras secciones de la voz, los esfuerzos para distinguir, clasificar y regular las relaciones entre cristianos e infieles son parte misma del proceso de emergencia de la Iglesia cristiana durante la Antigüedad. A falta de espacio para reseñar en este breve balance historiográfico las contribuciones conceptuales y normativas que, durante quince siglos, sentaron las bases de las prescripciones jurídico-canónicas aplicadas a los infieles ultraoceánicos -el objeto central de nuestra investigación- remitimos a la bibliografía transepocal elaborada por Christoph Meyer para la colección *Subsidia et instrumenta* del Instituto Max Planck de Historia y Teoría del Derecho en 2020,[103] así como al artículo panorámico que el investigador alemán dedicó a la misma temática en 2018.[104]

Desde la historia conceptual, se han realizado en las últimas décadas aportes sincrónicos y diacrónicos sobre la noción de "infidelidad", los aportes de los escolásticos modernos a la transformación de los marcos conceptuales tardo-medievales y la importancia de los dilemas americanos en esta transformación. Los trabajos se dividen, por lo general, entre aquellos que estudian las contribuciones terminológicas de autores destacados (Pedro de Aragón,[105] Matías de Paz,[106] etc.) y las que, desde un enfoque histórico conceptual, se concentran en las categorías y matices terminológicos resultantes de la reflexión puramente moderna sobre la infidelidad. Tal sería el caso de la línea de investigación abierta en la historiografía reciente acerca de la importantísima categoría de ignorancia negativa, resultado de la ignorancia invencible 'detectada' específicamente en los infieles amerindios.[107]

Entre las primeras y escasas perspectivas de conjunto de una historiografía jurídica sobre la infidelidad *(infidelitas)* marcada, en unos casos, por el eurocentrismo y, por otro lado, por un localismo americanista que, desde perspectivas exoticistas, tendía a hacer de la América colonial un espacio de singularidad y excepcionalidad, destacan como pioneros de la nueva historiografía global y atenta, a un mismo tiempo, a las normatividades jurídicas y teológicas,

---

102 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 6 De Judaeis, Sarracenis, et eorum Servis, No. 74; para la traducción, véase Murillo Velarde (2005), Vol. 4, Pág. 65.
103 Meyer (2020).
104 Meyer (2018).
105 Jericó Bermejo (1998a).
106 Egío (2018).
107 Laemers (2011), Toste (2018). Solère (2021).

las obras de Antonio Garrido Aranda (*Moriscos e indios: precedentes hispánicos de la evangelización en México*, 1980) y, sobre todo, James Muldoon (*Popes, Lawyers and Infidels. The Church and the Non-Christian World, 1250–1550*, 1979).[108] Encontramos en estas obras análisis pioneros de las continuidades y divergencias existentes en los marcos normativos que los juristas y teólogos medievales desarrollaron para regular las relaciones entre cristianos y no cristianos y la forma flexible en la que este importante patrimonio normativo evolucionó en la Primera Modernidad para regular la convivencia de los europeos cristianos y los infieles y neófitos indígenas de América. Muldoon subrayó, en particular, la importancia de los comentarios a las *Decretales* de Inocencio IV en los enfoques teológicos y jurídicos que, tres siglos más tarde, desarrollaron figuras como Vitoria o Las Casas para regular, al tiempo que justificaban, el dominio hispano sobre las Indias Occidentales y unas campañas de evangelización concebidas como un deber no obstaculizable de los cristianos y una oferta no coactiva hacia los infieles del Nuevo Mundo. Las obras reseñadas marcaron el comienzo de una rica confluencia entre la historia moderna y una historiografía jurídica especializada que ha continuado produciendo frutos importantes en las últimas cuatro décadas. Desde esta perspectiva de investigación el derecho canónico –y no sólo los intereses económicos o el mero celo evangelizador y homogeneizador– pasó a ser considerado como una de las bases ideológicas de la expansión global de Europa y comenzaron a proliferar los estudios comparativos acerca del tratamiento dispensado a judíos y musulmanes en Europa y Asia, con los marcos jurídicos y teológicos concebidos para los paganos amerindios. El enfoque comparativo de pioneros como Muldoon o Garrido Aranda encontró émulos en importantes historiadores del derecho canónico como García y García,[109] medievalistas americanos como Weckmann[110] o historiadores del pensamiento jurídico como Williams[111] o Tubau.[112] Del comparatismo de la generación de los precursores se ha pasado a una nueva historiografía sobre los infieles redactada en una perspectiva global, como muestran trabajos recientes como los de Giuseppe Marcocci o Max Deardorff.[113] Mientras que el primero se ha distinguido por acercar en sus obras[114] los contextos, problemáticas e historiografías de los imperios portugués y español y el contexto mediterráneo, en la monografía *A Tale of two Granadas*, Deardorff puso en paralelo la *policía* y políticas de evangelización seguidas por la monarquía hispánica respecto a los infieles y neófitos de las dos Granadas (andalusí y sudamericana) y destacó el impacto global que sucesos acaecidos en una cierta región del imperio (como la Guerra de las Alpujarras o la expulsión de los moriscos en la Granada española), podían tener en su contraparte ultramarina (en este caso, el recrudecimiento de la hostilidad hacia los indígenas aún no plenamente convertidos ni sometidos). La pujante historiografía reciente dedicada a los 'últimos' infieles coloniales

108 Muldoon (1979). Igualmente importante, Muldoon (1998).
109 García y García (1990), García y García (1991).
110 Weckmann (1984).
111 Williams (1990), Págs. 13–120.
112 Tubau (2011).
113 Deardorff (2023).
114 Marcocci (2013).

en los siglos XVII y XVIII sigue líneas paralelas.[115] Tamar Herzog ofreció recientemente una perspectiva de conjunto sobre la importancia de la evangelización y la supervisión de infieles y neófitos en el derecho de la América colonial emergente.[116]

Las perspectivas críticas iniciadas por Muldoon encontraron una especie de contrarrelato –que, optimistamente, podría verse como un complemento– en los enfoques de Paulino Castañeda. Concentrándose en temas similares a los que interesaban a Muldoon, Castañeda realizó estudios sistemáticos sobre los agentes concretos (teólogos y juristas) que moldearon la política hispánica de dominio y evangelización.[117] Sin embargo, frente al talante crítico de Muldoon, interesado en mostrar la importancia de la teología y el derecho canónico como herramientas de justificación y dominación, Castañeda tendió a ofrecer una visión positiva de la Iglesia católica como institución protectora de los infieles amerindios, alentadora, en su opinión, de un cierto sincretismo religioso y de la conformación de nuevas identidades confesionales negociadas. En estas coordenadas ideológicas se insertan también otros trabajos de historia del pensamiento jurídico e historia institucional como los de Lewis Hanke, Alberto de la Hera, García y García o Luciano Pereña.[118] En su afán por rescatar los aspectos positivos de la actitud que, a su entender, habrían mostrado la Iglesia, la Corona o una amplia mayoría de juristas y teólogos hispanos hacia los infieles americanos, esta historiografía legitimista tiende a caer con frecuencia en anacronismos conceptuales, introduciendo en el análisis histórico nociones como tolerancia, intolerancia, libertad religiosa o derechos humanos. Como Meyer y otros han señalado, este diálogo con el pasado motivado por inquietudes presentistas no ayuda precisamente a refinar la mirada histórica, sino que la empaña y deforma.[119] Con sus aciertos y defectos respectivos, ambas perspectivas siguen dividiendo a una historiografía actual que hierve en intensos debates entre perspectivas poscoloniales de gran criticismo y enfoques que legitiman, en cierta forma, el tratamiento dispensado a los infieles en el Imperio español en comparación con el tipo de dominación ejercido sobre los no cristianos por otras potencias coloniales de la Modernidad. Para entender la pervivencia de estos enfoques y debates historiográficos, cabe considerar que una parte importante de lo especialistas sobre las políticas aplicadas a los infieles americanos y asiáticos han sido y siguen siendo agentes confesionales. Sin que quepa, por ello, desmerecer totalmente una tradición historiográfica rica en obras de gran sistematicidad y erudición, conviene tenerlo en cuenta como uno de los rasgos característicos de la historiografía jurídico-canónica y teológica sobre los infieles y neófitos americanos y asiáticos.

La contribución singular a la actualización de los marcos conceptuales y normativos sobre la infidelidad realizada por parte de los teólogos y juristas históricamente vinculados a la

115 Reséndez (2016), Valenzuela Márquez (2017).
116 Herzog (2024).
117 Castañeda (1965), Castañeda (1996).
118 Algunas de las obras más representativas de estas figuras, responsables de una bibliografía inmensa sobre la infidelidad americana: Hanke (1949), Hanke (1974), Hera (1956), Pereña (1983), Pereña (1992) o el volumen colectivo editado por García y García (1989).
119 Meyer (2018), Pág. 150.

Escuela de Salamanca y su praxis de investigación, en continuo diálogo con los misioneros activos en América o Asia, ha sido analizada también por la historiografía reciente. Son muchos los trabajos dedicados a las aportaciones específicas realizadas por figuras particulares como Vitoria, Azpilcueta, Las Casas, Soto y tantos otros, imposibles de sintetizar en un breve balance como el que nos ocupa. Autores como Jerícó Bermejo, López de Prado, Lantigua y otros han hecho de la infidelidad el centro neurálgico de sus investigaciones, abordando en profundidad subtemáticas como la forma en la que ciertos escolásticos intervinieron en los debates sobre el carácter pecaminoso de las acciones de los infieles,[120] las implicaciones del *compelle intrare*,[121] o la forma en la que debía regularse la comunicación entre cristianos e infieles.[122] Es especialmente abundante la historiografía sobre el problemático y frágil dominio de los infieles y los mecanismos y discursos empleados por los Imperios ibéricos para su revocación.[123] Uno de los debates escolásticos más complejos y específicamente motivado por el 'descubrimiento' de infieles benévolos en América y Asia es la discusión sobre la posibilidad de una salvación *extra Ecclesiam* para no bautizados con un conocimiento implícito de la fe y una conducta acorde a los primeros principios de la ley natural. Las contribuciones de Vitoria, Soto, Cano y varios misioneros americanos han merecido el interés de la historiografía reciente.[124] Algunas perspectivas de conjunto pueden servir para un primer acercamiento a las fructíferas intervenciones del escolasticismo ibérico en los debates mencionados sobre la infidelidad.[125]

En paralelo al descrédito de la historiografía jurídica legalista y positivista en las últimas décadas, los trabajos histórico jurídicos han ido prestando cada vez mayor atención al papel de la teología sacramental en determinados aspectos que resultan fundamentales en la determinación del estatus acordado por los cristianos a los no cristianos. Por ejemplo, como hemos mostrado en las secciones precedentes de la voz, en los ámbitos misioneros americano y asiático, que constituyen tanto el campo de aplicación preferencial como el terreno en el que se desarrolló una buena parte de la normatividad moderna relativa a los infieles, fue la teología sacramental misionera la que, al verse en la necesidad de replantear y actualizar las prescripciones canónicas tradicionales relativas a sacramentos como el bautismo (forzado, no forzado, ¿tras qué grado de catequización?, etc.) o el matrimonio (consenso, ritos, validez de los matrimonios contraídos por los infieles), produjo nuevos criterios normativos que, en adelante, transcenderían los contextos locales para los que habían sido concebidos y alcanzarían

120 Jericó Bermejo (1998b), Jericó Bermejo (1999), Morali (2006). Osborne (2010).

121 Jericó Bermejo (2000), Jericó Bermejo (2001a), Jericó Bermejo (2003), López de Prado (1965), López de Prado (1964), López de Prado (1965), Cornish (1996), Brieskorn (2002), Andrés Santos (2012).

122 Bravo Lira (1984), Jericó Bermejo (2001b), Jericó Bermejo (2006).

123 López de Prado (1967). Zavala (1977), Pagden (1987), Págs. 79–98, Pagden (1995), Págs. 11–102, Adorno (2007), Pagden (2015), Devereux (2020), Lantigua (2020), Koskenniemi (2021), Págs. 117–211.

124 Urdanoz (1940–41), Sullivan (1992), Méndez Fernández (1993). O'Meara (1994), Egío (2023). Destaca el enfoque global, diacrónico y comparativo sobre la problemática de la salvación de los distintos tipos de infieles de los mundos ibéricos realizado por Schwartz (2008).

125 Höffner (1969), Marenbon (2015), Págs. 235–300, Egío (2015). Lantigua (2020), Págs. 74–140, Wagner (2021), Lantigua (2024), Págs. 138–152, Egío / Wagner (2024).

una influencia regulatoria mundial. La literatura canónica y teológico-sacramental sobre el matrimonio de infieles y neófitos es muy abundante, con perspectivas de conjunto elaboradas por Aznar Gil, Albani, Rípodas Ardanaz, Rimbau-Muñoz, etc. Existen perspectivas de conjunto similares para el bautismo de los infieles ultramarinos (Phelan, García y García, etc.), que no referimos detalladamente en este balance por ser objeto de otras voces de este Diccionario).

También destaca la abundante historiografía que desde la década de 1960 se ha concentrado en analizar los métodos misioneros basados en un indoctrinamiento persuasivo y multimudol y adaptados al tipo específico de infiel 'descubierto' por los europeos en América y Asia. Entre los trabajos más difundidos y citados figuran los de Pedro Borges,[126] Paulino Castañeda,[127] Josep Ignasi Saranyana[128] o David Rex Galindo[129] para América o los de López Gay o Jacques para el Extremo Oriente pagano.[130] Aún está por elaborarse una revisión crítica de estas y otras contribuciones monumentales que, incorporando las actuales perspectivas poscoloniales, muestren el correlato que el éxito de los métodos misionales encontró en la destrucción o profunda transformación de las cosmovisiones prehispánicas.

Anexo: Debates jurídico-teológicos sobre la categorización de los infieles

Transcendiendo el contexto académico y la discusión erudita entre teólogos en la que había surgido, el recurso a la categorización de "infieles" resultó crucial en una amplia serie de problemáticas que afectaron a la vida cotidiana de indios y españoles en el contexto americano. Tuvo influencia, por un lado, en la discusión sobre la legitimidad que cabía otorgar a las "repúblicas" y "policías" pre-hispánicas en tanto que obras de infieles apartados, para su desgracia, del conocimiento del "Bien Supremo". Al mismo tiempo, la distinción entre tipos de infieles ocupó un lugar central en el debate más general sobre la existencia o no de un auténtico dominio entre los infieles. Los canonistas quedaron divididos entre un grupo minoritario que, siguiendo al Ostiense, negaba la legitimidad de cualquier tipo de dominio, fuera público –como el ejercido por príncipes y magistrados– o privado –posesión individual de bienes–, en manos de infieles, y otro grupo cada vez más creciente de teólogos y canonistas quienes, siguiendo a Tomás de Aquino o a Tommaso de Vio, se decantaba por reconocer el dominio ejercido por principales y autoridades infieles.

Estas nociones teológicas jugaron también un papel rector entre los canonistas a la hora de aprobar el tipo de predicación del evangelio que convenía llevar a cabo en el amplio abanico de casos abiertos en el continente americano. Las autoridades canónicas se mostraron oscilantes y enfrentadas a la hora de decidir si la evangelización de ciertas poblaciones de infieles

126 Borges (1960).
127 Castañeda (1974).
128 Saranyana (1999).
129 Rex Galindo (2014) y (2018).
130 López Gay (1966), Jacques (2003).

tenía que llevarse a cabo tras haber sido dominadas militarmente o, por el contrario, en un contexto en el que la violencia y la coacción estuvieran totalmente ausentes. Las definiciones que se barajan en esta época sobre la infidelidad y sus tipos figuran, de hecho, como los presupuestos doctrinales en los que cada canonista fundamenta su interpretación particular del imperativo bíblico *compelle intrare* (Lc 14, 23).

Como una polémica subsidiaria y ligada, en cierto modo, a esta última, surge la discusión canónica sobre la licitud del bautismo de los hijos de los infieles y sobre si, para llevar a cabo este, era preciso o no contar con el consentimiento de los progenitores. Por último, se considerarán las importantes implicaciones que el concepto de infidelidad barajado en las obras de derecho canónico hispanoamericano de los siglos XVI a XVIII tuvo en la misma pastoral, en la medida en que buena parte de los cometidos específicos de las distintas autoridades eclesiásticas indianas dependían de la valoración jurídica y moral de la ignorancia indiana, tanto de la fe como de los modos de vida propios de los pueblos cristianos y de aquellos con los que estos habían tenido contacto hasta el descubrimiento de América.

A. ¿Es posible que el infiel haga acciones buenas, aunque esté apartado del Bien Supremo? Discusión sobre la legitimidad de las repúblicas y policías pre-hispánicas

Buena parte de la doctrina canónica sobre el tratamiento jurídico que cabía dispensar a los infieles se basaba en debates teológicos abiertos en el contexto paleocristiano. La discusión más importante y que mayores consecuencias tuvo en el perfilamiento progresivo del estatuto del infiel la había abierto el mismo Agustín de Hipona al considerar a los infieles incapaces de virtud y de toda buena acción.[131] Discutiendo la severa posición de Agustín, Padres de la Iglesia posteriores y los teólogos y canonistas de las universidades medievales se habían dividido en dos bandos, ambos ampliamente nutridos, a la hora de evaluar la capacidad de los infieles para obrar bien. ¿Eran estas acciones, en cuanto obras de infieles, necesariamente pecaminosas o, por lo contrario, susceptibles de ser consideradas buenas o malas según cada acción en particular, como sucedía en el caso de las realizadas por los cristianos? Entre las décadas centrales del siglo XIV y las primeras del siglo XVI, dos teólogos personificaron ambas

[131] En la peculiar interpretación de pasajes paulinos como: "Sin fe es imposible agradar a Dios" (Heb 11, 6) y "Todo lo que no procede de la fe es pecado" (Rom 14, 23), que Agustín había llevado a cabo en su *Réplica a Juliano* para sostener que todas las virtudes eran dones de Dios y resultaban de la gracia divina y no de la naturaleza y voluntad humanas, por lo que los paganos y otros infieles eran incapaces de toda verdadera virtud, Agustín de Hipona (1984), Obras Completas, Vol. 35, *Réplica a Juliano*, Libro IV, Cap. 3, No. 14, Pág. 662. En *De Indiarum Iure*, Solórzano reconstruye esta discusión paleocristiana, refiriéndose a otro capítulo de la *Réplica a Juliano*, L. IV, Cap. 13, Solórzano Pereyra, De Indiarum Iure, Tomo I, Libro II, Cap. 10, Págs. 362–363, ¶ 28–32.

posturas, Gregorio de Rimini, de acuerdo al cual toda acción de los infieles sería pecaminosa en sí por su misma infidelidad, y el Cardenal Cayetano, quien, con un marcado influjo de la teología tomista, consideraba que, gracias a la razón natural, el infiel estaba capacitado para perseguir bienes menores aunque desconociera el Bien Supremo.[132]

Algunos de los cánones tridentinos sobre la relación entre fe y obras, cuya redacción fue concebida originalmente para contrariar a los protestantes o a doctrinas no ortodoxas, pasaron a jugar un papel decisivo en este debate sobre la moralidad de las obras de los infieles, propio de un marco geográfico y polémico indiano muy distinto al horizonte de reflexión de la mayoría de los clérigos reunidos en Trento. Se trata de algo que sucedió también en el caso de otros debates, afectados de lleno por cánones conciliares o censuras pontificias no concebidos originalmente para resolver problemáticas americanas. Se recupera, en concreto, el anatema que los padres conciliares habían lanzado contra los que consideraban pecaminosas las obras hechas antes de la justificación.[133] En la discusión sobre la calidad moral de las obras de los infieles amerindios resultaron también particularmente transcendentes las condenas papales al agustinismo radical del teólogo belga Michel de Bay, quien a mediados del siglo XVI sostenía que "todas las obras de los infieles son pecados", y la obligación a retractarse que le transmitieron los papas Pío V (1567) y Gregorio XIII (1579).[134]

De las posiciones teológicas discordantes en esta querella ético-teológica se siguen importantes implicaciones jurídicas y políticas. En el contexto americano, la práctica totalidad de los teólogos morales implicados en la discusión de asuntos de Indias (figuras como Soto, Medina, Belarmino o Suárez),[135] retoman esta discusión. Los canonistas se plantean también esta pregunta, tendiendo específicamente a aplicar sus conclusiones a la hora de pronunciarse sobre si las "repúblicas" pre-hispánicas o sus sistemas de "policía" podían considerarse como regímenes legítimos y parcialmente rescatables.

Si, como sostenía Gregorio de Rimini, toda acción de los infieles resultaba en sí pecaminosa, los sistemas políticos y jurídicos pre-hispánicos debían ser totalmente aniquilados y tocaba a los conquistadores emprender la ardua tarea de construir en América nuevas repúblicas cristianas desde los cimientos. Si se admitía, en cambio, que, pese a su desconocimiento de la fe, las sociedades amerindias podían haber regulado las relaciones políticas y jurídicas (entendiendo estas de una forma muy general: familiares, vecinales, comerciales, etc.) entre

---

132 Wagner (2021) sitúa a ambos como polos opuestos en este debate. Más detalles sobre la posición del agustino en su *Lectura in primo (et secundo) Sententiarum*, publicado en Venecia por Paolo di Genazano en 1502; véase también el estudio de Leff (1961).

133 Condena recogida en Conc. Trid., Sessio 6, Decretum de iustificatione, Cap. 7, dedicada a la polémica sobre la justificación. Se hace eco del canon Solórzano Pereyra, De Indiarum Iure, Tomo I, Libro II, Cap. 11, Pág. 370, ¶ 50–52.

134 Entre otros muchos autores, Murillo Velarde se refiere a esta polémica y la pone en relación con el contexto hispanoamericano, Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 6 De Judaeis, Sarracenis, et eorum Servis, No. 69. Una perspectiva relativamente reciente sobre las ideas "heréticas" de De Bay o Baius y su relación con escolásticos salmantinos como Domingo de Soto en Stone (2005).

135 Y otros muchos citados por Solórzano en el resumen que, a mediados del siglo XVII, hace de la polémica, Solórzano Pereyra, De Indiarum Iure, Tomo I, Libro II, Cap. 11, Pág. 370, ¶ 50–52.

sus miembros de acuerdo a sanos y justos criterios derivados de esa razón natural común a todo el género humano, tocaba entonces separar el trigo de la cizaña e impedir que las buenas costumbres de gobierno de los nativos perecieran arrastradas por la imparable corriente de cambio que, no siempre con buenas intenciones, favorecían los conquistadores laicos.

Como en muchos otros debates suscitados por la problemática infidelidad de los amerindios, en esta polémica las posturas de teólogos y canonistas se mantuvieron muy alejadas. En los extremos encontramos a figuras como Bartolomé de las Casas, para quien los indios, pese a su infidelidad, "tuvieron y usaron y guardaron" en sus repúblicas "justicia distributiva y justicia conmutativa, justicia legal y general",[136] y Sepúlveda, de acuerdo al cual, los indios, por su infidelidad y aislamiento con respecto a pueblos más civilizados "son o al menos eran, antes de caer bajo el dominio de los cristianos, todos bárbaros en sus costumbres y la mayor parte por naturaleza sin letras ni prudencia".[137] Entre esta diversidad de pareceres extremos, aparece una mayoría de posiciones intermedias, renuentes tanto a idealizar la capacidad de los infieles para obrar bien (y, por tanto, a elogiar sus costumbres y repúblicas antes de recibir la fe cristiana), como a condenarlas por completo. De este tipo es la posición de Murillo Velarde, quien al final del período colonial sintetiza la posición de la Iglesia repitiendo que "aunque las obras de los infieles, cuando se ordenan al fin de su infidelidad, son pecado", "sin embargo, si algún acto es hecho por ellos, por un fin honesto, por ejemplo, socorrer a los miserables, obedecer a los padres, etc., de ninguna manera es pecado, como, contra varios errores fué definido".[138]

B. Infidelidad y legitimación del *dominium rerum* y del *dominium iurisdictionis*

En estrecha relación con los debates en torno a la posibilidad de las buenas obras (individuales y colectivas) entre los infieles apartados del evangelio, se presenta el aún más intenso y áspero debate sobre la existencia o no de un dominio legítimo entre los infieles. Por dominio, hacemos referencia tanto a la posesión de bienes económicos por parte de los individuos,[139]

136 Además de destacar frente a muchos pueblos por su "prudencia monástica" (la relacionada con el gobierno de sí mismos) y su "prudencia económica" (la empleada en el gobierno de la casa u hogar), opinión a cuya defensa dedica Bartolomé de las Casas su *Apologética historia sumaria* y, en especial, los capítulos CXCV–CCLXII, consagrados a la defensa de las repúblicas y policías prehispánicas.

137 Sepúlveda (1975 [1550]), Apología, § 4, Pág. 61.

138 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 6 De Judaeis, Sarracenis, et eorum Servis, No. 69; traducción en Murillo Velarde (2005), Vol. 4, Pág. 63.

139 Que pueden poseer viviendas, campos, recursos minerales como oro y plata, animales e incluso otros individuos, en la medida en que éstos no son autónomos, sino que, como los esclavos, figuran en el espacio doméstico como instrumentos productivos o de labor y resultan equiparables a los objetos-bienes.

como al dominio de tipo público que reyes y magistrados ejercen sobre las áreas y poblaciones en las que tienen jurisdicción.

Aunque al comienzo de toda campaña de conquista, los conquistadores tendieron a entablar negociaciones con los caciques y aristocracias nativas, prometiendo a los indígenas que respetarían sus posesiones y señoríos si aceptaban una sumisión cuasi formal y a manera de homenaje a los reyes castellanos, lo cierto es que, desde el segundo viaje de Colón a La Española, la obediencia impuesta a las poblaciones del Nuevo Mundo acarreó pesadas implicaciones tributarias y la destitución o eliminación de todos aquellos caciques o autoridades que se resistieron a la merma de su dominio.

Para justificar la imposición de estos tributos[140] a los naturales y la limitación o destrucción del dominio ejercido previamente por las aristocracias nativas, los españoles recurrieron, entre otros argumentos ideológico-religiosos,[141] a determinadas prescripciones del derecho canónico tradicional que consideraban ilegítimo o atacable cualquier tipo de dominio ejercido por infieles, se tratara de un dominio sobre bienes o de un dominio público o jurisdiccional.[142] Sobre esta base tradicional se basaron en los primeros compases de la conquista documentos legales como el *Requerimiento*, elaborado por el jurista regio Palacios Rubios. Explotando su formación como canonista en la Universidad de Salamanca,[143] Palacios Rubios se amparó en determinadas doctrinas del derecho canónico tradicional para coaccionar a los indios a acatar la autoridad regia y pontificia o, en su defecto, privarlos de sus bienes y reinos e incluso esclavizarlos.

---

140 Que implicaban una transferencia de bienes o fuerza de trabajo en el caso de los servicios personales.

141 Como el que hacía a los amerindios descendientes de Cam, el hijo de Noé a quien Dios maldijo por haberse reído de su padre borracho y haberlo expuesto, condenando a toda su descendencia a la servidumbre. Se trata de una hipótesis muy útil para justificar bíblicamente la dominación de los pueblos blancos sobre las poblaciones africanas y americanas de piel oscura. Entre otros muchos juristas, Solórzano la considera probable (siguiendo el testimonio de cronistas como López de Gómara o Antonio de Herrera): "Entendida en este sentido puede ser verdadera la opinión de Francisco López de Gómara cuando sostiene que los peruanos descienden de Cam y que son herederos de la maldición divina contra Cam. Lo mismo escribe Juan de Lery borgoñés de los brasilianos y otros americanos (…) También Juan de Torquemada, Juan Lucena, Jerónimo Osorio, Pedro Bert y Serafín Freitas establecen el mismo origen para los indios orientales y occidentales y creen que empezaron a propagarse a partir de alguno de los hijos o nietos de Cam. De ahí su color bronceado moreno o de acebuche y comúnmente ceniciento. A ello se añade lo que refiere Antonio de Herrera: que en la isla de Cuba los antiguos naturales narraban a los nuestros con toda claridad la historia de Noé y sus hijos diciendo que ellos proceden del hijo a quien él maldijo y que por eso eran más rudos y de diverso color y andaban desnudos. Nosotros, en cambio, procedíamos del otro hijo a quien bendijo y por eso usamos vestido, vamos a caballo y disfrutamos de otros dones y comodidades del cielo", Solórzano Pereyra, De Indiarum Iure, Tomo I, Libro I, Cap. 10, Págs. 128–129, ¶ 35–38; traducción en Solórzano Pereyra (2001), Vol. 8, Págs. 367–369.

142 Un balance de estas doctrinas canónicas en uno de los ya clásicos trabajos de James Muldoon (1966), quien también pasa revista a los escritos de los autores que sostuvieron posiciones contrarias.

143 Beltrán de Heredia (1971), Págs. 270–271.

Puesto que, de acuerdo a los textos centrales del derecho canónico (comenzando por el *Decreto*),[144] la infidelidad era considerado como el más grave de los pecados, los castigos a aplicar a los infieles debían ser los más duros y su estatuto jurídico el más desfavorable, quedando sus principados, bienes y cuerpos a disposición de los cristianos. Esta línea de argumentación canónica de raíz agustiniana fue, sin duda alguna, la más extendida en unas primeras décadas de presencia europea en el Nuevo Mundo marcada por las conquistas violentas, las cabalgadas y expediciones destinadas a tomar como esclavas a poblaciones enteras. Se hacen eco de ella en clave apologética muchos de los autores que escriben sobre asuntos indianos en este período, así no sean expertos en materias canónicas ni teológicas.[145]

El texto canónico más citado en apoyo de esta tesis había sido escrito a mediados del siglo XIII por Enrico de Susa, más conocido como el Hostiense,[146] quien, tras ser citado como autoridad ineludible en los primeros debates sobre los asuntos de Indias, se convirtió en una autoridad de cabecera en asuntos indianos.[147] Como contrapartida, los defensores de la legitimidad del dominio ejercido por los naturales, invocaron la doctrina canónica que el maestro del Hostiense, el papa Inocencio IV, había forjado interpretando precisamente, aunque en sentido contrario, la misma decretal *Quod super his* (X. 3.34.8),[148] que posteriormente invocaría el Hostiense para refutar a su otrora maestro.[149] De acuerdo al famoso pontífice-canonista,

144 "Quoniam quidem in poenis primum illi obtinent locum, qui aberrant a Deo, etiamsi sobrie vixerint", DGrat, C.32 q.7 c.16.

145 Por no citar más que una muestra, podemos referirnos a la famosa *Historia general de las Indias* de Francisco López de Gómara: "[…] y aunque la servidumbre y cautiverio, por culpa y por pena es del pecado, según declaran los santos doctores Agustín y Crisóstomo, y Dios quizá permitió la servidumbre y trabajo de estas gentes de pecados para su castigo, ca menos pecó Cam contra su padre Noé que estos indios contra Dios, y fueron sus hijos y descendientes esclavos por maldición", López de Gómara (1553), Historia general de las Indias, ¶ De las libertad de los Indios, Fol. 118r.

146 Un comentario a la decretal *Quod super his*, X. 3.34.8, impreso por primera vez en 1512.

147 Como el parecer redactado por Matías de Paz tras la Junta de Burgos (1512) y la *Relectio de Indis* de Francisco de Vitoria (1539). Mucho después, Solórzano cita al Hostiense como la autoridad más representativa a la hora de defender que "entre los infieles no existe ninguna jurisdicción o dominio". Como es habitual en su *De Indiarum iure*, Solórzano hace gala de una increíble erudición, refiriéndose a otras treinta autoridades que compartían la posición del Hostiense: Enrique de Segusio (1512), Lectura sive Apparatus, Libro II, Cap. 10, § 4–12, Págs. 353–357. La autoridad de Enrique de Segusio fue tal que hasta Bartolomé de las Casas rechazó contradecirlo abiertamente en su *Tratado comprobatorio*, el principal de los que dedicó a estudiar la relación dominio-infidelidad. Al contrario, hace suya su opinión favorable a la guerra y a la apropiación del dominio de los infieles, pero sólo la considera aplicable "a los moros e turcos, perseguidores del nombre cristiano e violentos poseedores de los reinos de la cristiandad" y no a "a los infieles que nunca supieron que hobiese en el mundo gente cristiana, ni eran obligados a lo saber, y por consiguiente que nunca la ofendieron", Bartolomé de las Casas (1552), Tratado comprobatorio, Vol. II, Pág. 1039.

148 Decretal concerniente al derecho de los papas para otorgar indulgencias a quienes participaran en cruzadas contra los infieles. Desde Inocencio IV las interpretaciones sobre este texto canónico giraron, más bien, en torno a la legitimidad de las mismas cruzadas y del saqueo de bienes y deposición de príncipes que tenían lugar en ellas, Inocencio IV, Super libros quinque Decretalium, Pág. 572.

149 Entre muchos otros, se hace eco de su gran fama Solórzano, de acuerdo al cual la autoridad de Inocencio IV es tan grande "que aventaja no sólo a Enrique de Segusio, sino también a todos los otros maestros de Derecho Canónico, y recibe el título de padre e instrumento de la verdad", Solórzano Pereyra, De Indiarum Iure, Tomo I, Libro II, Cap. 10, Pág. 356, ¶ 42–43; traducción en Solórzano Pereyra (1999),

el dominio ejercido por los infieles era totalmente legítimo y no podían ser privados de él a menos que este dominio (bienes o autoridad política) fuera usado para atacar o perseguir a los cristianos. Incluso cuando los príncipes infieles tenían bajo su dominio a súbditos cristianos, tales dominios debían ser respetados, aunque el papa podía anularlos y deponer a sus titulares si constituían una amenaza para la fe cristiana profesada por una parte de sus súbditos.

La tercera autoridad más invocada en los debates americanos sobre infidelidad y dominio, fue, sin duda alguna, la de Tomás de Aquino. Coetáneo de Inocencio IV y el Hostiense, el conocido artículo 10 de la cuestión 10 de la II-IIae de su *Summa Theologiae* se situó mucho más cerca de la autoridad canónica del primero y contribuyó también a abonar el terreno para discusiones ulteriores. Ahora bien, a diferencia de lo que sucederá más tarde en la América hispana, en la *Summa* tomista no se debate la legitimidad del dominio de los príncipes o magistrados infieles sobre otros infieles, sino solo si en el caso de que estos fueran infieles se debía permitir que tuvieran "autoridad o dominio sobre los fieles". Los razonamientos de Tomás de Aquino llegan a sorprender al lector contemporáneo por su lucidez y su atención y respeto a lo fáctico. Puesto que, ejerciendo autoridad sobre un cristiano, un infiel podía obligarlo a renegar de su fe o hacerle dudar de sus convicciones religiosas, lo más adecuado para el Aquinate era evitar, en la medida de lo posible, que se dieran o se constituyeran nuevos casos de este tipo de dominio problemático. Esta misma razón le llevaba a considerar que, en ningún caso, resultaba adecuado restablecer los dominios ya extintos de infieles sobre fieles. Aunque podían alegarse títulos históricos para justificar la restitución de estos dominios a sus señores tradicionales o primigenios (la vía histórica es, en esta época, una de las principales en toda argumentación jurídica), la defensa de la fe cristiana justificaba por sí sola que no se procediera a ello una vez que los señores infieles hubieran sido privados de las potestades que ejercieron en el pasado.[150]

Para el resto de casos, es decir, para todas aquellas repúblicas o comunidades en las que magistrados infieles eran titulares desde antaño de una autoridad sobre fieles que todavía mantenían, Tomás de Aquino consideraba que lo más sensato era que esta autoridad se mantuviera intacta. La reflexión del Aquinate representa un punto de encuentro entre la dimensión prudencial que caracteriza a la ética y la filosofía política de Aristóteles (que, como es sabido, es el principal inspirador del pensamiento tomista) y la sabiduría práctica concentrada a lo largo de trece siglos de historia de la Iglesia en el concepto teológico y jurídico de "escándalo",[151] al que Aquino se refiere continuamente en esta sección de la *Summa*. En los casos en los que

Vol. 5, Pág. 367. Dando pruebas de nuevo de la amplitud de sus lecturas, alega cerca de sesenta autores (el doble de los invocados en apoyo del Hostiense) afines a las posiciones del famoso pontífice-canonista, Solórzano Pereyra, De Indiarum Iure, Tomo I, Libro II, Cap. 10, Págs. 356–358, ¶ 42–47.

150 Elemento crucial para entender que nunca hubo un intento serio de *restitutio* de los reinos americanos a los linajes que los regentaban antes de la llegada de los españoles, pese a exageraciones interpretativas como la de Luciano Pereña (1988), Págs. 15, 30–31, quien apuntó a juristas y eclesiásticos como Juan Solano y Alfonso de Castro como valedores de un supuesto "proyecto de restitución y devolución de las Indias".

151 Canonistas como Joseph Klein (1958), Págs. 1–87, han escrito sobre la importancia de este concepto como uno de los elementos normativos que vertebran, a la vez que orientan, la aplicación de las prescripciones canónicas.

cabía mantener o no atacar el dominio de los infieles sobre los fieles y los compromisos derivados de esta relación (reconocimiento, obediencia debida, pago de tributos) la Iglesia velaba, ante todo, por evitar el escándalo, evitando que la religión cristiana fuera vista como un credo incitador a la desobediencia hacia los magistrados y a la ruptura de las jerarquías y relaciones de autoridad que estructuran toda sociedad.[152]

El segundo elemento fundamental de la influyente posición de Aquino es una distinción teórica llamada también a convertirse en uno de los baluartes fundamentales del derecho canónico hispanoamericano, a saber, la consideración del dominio y la autoridad como una relación ajena al derecho divino, introducida en el mundo con independencia y anterioridad al tiempo de gracia abierto por Jesucristo y, por ello mismo, inabrogable por el derecho divino. Desde esta perspectiva sobre el dominio, este se considera como una atribución del derecho humano fundado en la razón natural y de la que toda persona (infieles incluidos) solo puede verse privada por prescripciones contenidas en este mismo derecho humano, claramente diferenciado del derecho divino o derivado de la gracia.

Esta posición canónica había sido reafirmada por la Iglesia en el Concilio de Constanza (1415), en el que se había procedido a condenar como herética la idea de que el dominio era indisociable de la fe,[153] de tal forma que el infiel (o el príncipe acusado de infiel o impío) resultaba indigno para gobernar o, incluso, para poseer bienes. De acuerdo al Concilio de Constanza, tal posición teológica resultaba muy peligrosa, pues contribuía a que la religión se usara como coartada para alentar revueltas, destronamientos y provocar guerras. En la medida en que fe, infidelidad y dominio eran los conceptos centrales en torno a los que giró esta discusión conciliar, podemos considerarla también como una de las bases doctrinales relevantes en las discusiones posteriores sobre el estatuto teológico y canónico del infiel amerindio.[154]

Tanto el concilio de Constanza, como los tres pasajes "fundadores" que acabamos de mencionar (firmados por Inocencio IV, el Hostiense y Tomás de Aquino) constituyen la sólida, aunque dispar base, que procedieron a reinterpretar la multitud de teólogos y canonistas que tomaron parte en las acaloradas discusiones sobre la relación entre infidelidad y dominio en el nuevo contexto americano.

---

152 Resulta interesante, en este punto, una consideración de Solórzano, quien apunta a que, conforme la Iglesia había ido extendiéndose y afianzando su poder en el mundo frente los gentiles, el escándalo causado por desposeer a éstos de bienes o destronar a sus príncipes resultaba menor. Puesto que muchos pueblos del mundo habían sido ya convertidos al cristianismo y los infieles estaban en franca minoría, para Solórzano la Iglesia podía comportarse en su época con mucho menos temor que en tiempos antiguos, Solórzano Pereyra, De Indiarum Iure, Tomo I, Libro II, Cap. 11, Pág. 366, ¶ 22–24.

153 Defendida en el siglo XIV por John Wycliffe y, a comienzos del siglo XV, por Jan Hus, quien, como es sabido, fueron condenados como herejes en las sesiones octava (condena de Wycliffe) y quinceava (condena de Wycliffe y Hus) del Concilio de Costanza. Hus fue quemado a resultas de la condena. Tatnall (1971), Págs. 215–216.

154 Así lo hace Santiago Piñón (2016), Págs. 120–121, en su reciente estudio sobre Vitoria.

Los primeros en reactualizar la discusión en clave indiana fueron teólogos como John Mair (1510),[155] el cardenal Cayetano y Matías de Paz en el parecer de 1512.[156] La primera singularidad que se detecta al comparar los debates canónicos ligados a los problemas específicamente indianos con las discusiones precedentes es que, en el ámbito americano, donde, en las primeras décadas de expediciones de exploración y conquista se habían justificado multitud de saqueos perpetrados en las poblaciones de los indios apelando a su condición de infieles, los teólogos y canonistas tendieron a reflexionar sobre el dominio de los infieles desde una perspectiva no solo pública sino también privada (si se nos permite el uso de estos conceptos contemporáneos), es decir, entendiendo el dominio, por un lado, como la autoridad pública ejercida por todo tipo de señores jurisdiccionales (príncipes, magistrados...) sobre sus súbditos, vasallos o conciudadanos y, por otro, como la posesión de bienes *(dominium rerum)* y la autoridad del amo o señor sobre su esclavo, criado, mujer y progenie (dimensión privada del hogar o esfera económica).[157]

En segundo lugar, se observa en los teólogos y juristas españoles que se pronuncian en esta época sobre la relación entre dominio e infidelidad, una tendencia claramente didáctica y clarificadora. Sin llegar a poner en duda, seriamente, la legitimidad del dominio adquirido por los reyes hispanos sobre las Indias, asumido como un hecho irreversible,[158] sí se esfuerzan, en cambio, por rebatir las coartadas teológicas en las que se apoyaban los conquistadores laicos (y no tanto teólogos o canonistas) para apropiarse de los bienes de los indios y justificar de forma brutal y simplista el destronamiento de los príncipes nativos. En el fondo de la discusión, la consideración tomista del dominio como un derecho fundado en una razón natural compartida por todos los hombres, supone, por un lado, una refutación explícita de la asimi-

155 En un breve comentario al *Libro de las Sentencias* de Pedro Lombardo, Mair (1519), In secundum librum sententiarum, Fol. 187; traducción al castellano en Pagden (1988), Pág. 66.

156 Paz (1512), De dominio Regum Hispaniae super Indos. A la discusión sobre infidelidad y dominio en Paz, Vitoria y teólogos radicados en Indias como Alonso de la Vera Cruz o Domingo de Salazar, dedicamos ya un extenso artículo al que remitimos al lector interesado en ampliar sus conocimientos sobre el fondo general de la discusión, Egío (2015).

157 Así lo hace Vitoria en su famosa *Relectio de Indis*, en la que considera igualmente gravosa para la conciencia del cristiano la usurpación del dominio de los príncipes infieles como el expolio de los bienes de sus súbditos. "Pero luego oímos hablar de tantas hecatombes humanas, de tantas expoliaciones de hombres inofensivos, de tantos señores desposeídos de sus posesiones y riquezas, que hay mérito para dudar de si todo esto ha sido hecho con justicia o con injuria", Vitoria (1975 [1557]), Relectio de Indis, Parte I, Pág. 37.

158 Como, con sólidos argumentos, expuso Anthony Pagden (1988), Pág. 18, en una perspectiva crítica sobre ciertos anacronismos presentes en las tesis de Lewis Hanke (y extensibles, por cierto, a las interpretaciones de Carro, Pereña, Giménez Fernández y otros representantes de la historiografía tradicional sobre la Escuela de Salamanca): "He sostenido en este libro que los crueles argumentos que siguieron a la conquista no pueden ser comprendidos como (por utilizar el término de Hanke) "una lucha por la justicia" –aunque claramente se refiere a la *iustitia* en sentido amplio–, sino que sólo pueden entenderse como una búsqueda de legitimación (en el sentido weberiano del término). Es decir, se trataba de discusiones sobre cómo explicar y al explicarlo hacerlo inteligible, un hecho real que, como Vitoria señaló, era ya irreversible desde la década de 1530".

lación infiel-bárbaro,[159] tópico latente en el discurso expansionista cristiano desde, al menos, Gregorio Magno,[160] y hábilmente explotado por polemistas como Juan Ginés de Sepúlveda para respaldar con argumentos civilizatorios añadidos la aniquilación del dominio ejercido por los indios infieles.[161]

En lo tocante al derecho de los infieles a poseer bienes, gobernar su familia y criados o disponer de sus propios cuerpos, podemos decir que las dudas iniciales fueron prácticamente sepultadas por la avalancha de canonistas que escribieron sosteniendo que la infidelidad en sí misma no podía ser consideraba entre los motivos legítimos por los que hacer guerra justa a los indios. Puesto que una guerra declarada exclusivamente en virtud de la infidelidad de los indios resultaba injusta (a no ser que mediaran elementos suplementarios como un daño o injuria provocado a los cristianos por los indios infieles u otra serie de *casus belli*), lo era también esclavizarlos o privarlos de sus bienes violentamente. Autores como Gregorio López (en su glosa magna a las *Partidas*),[162] José de Acosta[163] o Azpilcueta[164] comparten, de hecho, la base tomista-cayetana que funge de tronco común en esta línea argumentativa.

---

159 Tópico al que, como mencionamos, dedicó Bartolomé de las Casas una de sus obras más extensas, la *Apologética historia sumaria*, escrita a modo de confirmación experiencial y antropológica de este gran postulado de la teología tomista. "No queremos aquí decir ni afirmar que todos, universalmente, en todos sus actos actualmente sean perfectos y muy acendrados en las obras de perfecta razón, sino que todos universalmente y por la mayor parte tienen natural aptitud y habilidad, y muy de propincuo están en potencia para ser reducidos al acto y actos, siendo instruidos, de todo buen entendimiento y de buena razón, y finalmente, que son hombres de su naturaleza bien razonables y bien inclinados", Bartolomé de las Casas (1967), Apologética historia sumaria, Libro II, Cap. 34, Pág. 180.

160 Pagden (1995), Pág. 24; Pagden (1988), Págs. 40–43.

161 En las referencias de Sepúlveda a la barbarie de los amerindios, la infidelidad juega un papel crucial y no precisamente exculpador. Al contrario, para Sepúlveda las prácticas idolátricas propias de los bárbaros-infieles del Nuevo Mundo, el sacrificio humano o el canibalismo ritual son elementos especialmente culposos y, en la medida en que constituyen graves violaciones de la ley natural son dignos de castigo, Sepúlveda (1975 [1550]), Apología, § 7, Pág. 64. Añade además la idea de "que se debe aplicar una fuerza mayor contra los infieles y contra sus hijos" que la que, normalmente, se usa en las guerras entre cristianos, apoyándose en teólogos como Escoto, Roa, Mair y, sobre todo, en el tratado *De iusta haereticorum punitione* (1547) del franciscano Alfonso de Castro, gran canonista de su tiempo (al mismo tiempo que teólogo). Según afirmó Sepúlveda, durante la Controversia de Valladolid, "después de bien leer y estudiar la Suma de la cuestión que yo había hecho, diligentemente, como él confiesa en un manuscrito que está en mi poder, aprobó mi libro y mi tesis totalmente", Sepúlveda (1975 [1550]), Apología, § 29, Pág. 79.

162 López, Las Siete Partidas, Partida II, Tít. 23 De la guerra que deuen fazer todos los de la tierra, Ley II Porque razones se mueuen los omes a fazer guerra, Glosa g. Acrescentar el pueblo su fe. Nona conclusio, Fol. 83v. Para una traducción al español se puede consultar el estudio de Barrero sobre la llamada "glosa magna": "En la conquista de estos paganos opino que no se ha de seguir la doctrina de Enrique de Segusio, antes comentada, a saber: que si aquellos paganos, habiendo sido advertidos, no quieren reconocer el dominio de la Iglesia romana, pueden ser atacados y hostigados con la guerra; por el contrario, pienso que se ha de rechazar tal doctrina porque de ella se seguirían muchos actos absurdos, robos y bandidajes", Barrero (2005), Pág. 181.

163 Acosta se ampara en la tradición de la Iglesia, Acosta, De procuranda Indorum salute, Libro II, Cap. II, Pág. 88. "¿Porque cuándo ejerció la Iglesia el más mínimo acto de jurisdicción sobre los infieles en mil quinientos años? ¿Cuándo dio una sola ley? ¿Cuándo los despojó de sus bienes?", Acosta (1984), Vol. 1, Pág. 261.

164 Concentrándose en refutar a Álvaro Pelayo, uno de los seguidores modernos de las tesis del Hostiense. "Pero esta conclusión parece peligrosa. Primero, ciertamente, porque no se prueba por ningún derecho.

Solórzano, representativo de las posiciones de los juristas más regalistas, quizá con la intención de que no se pudiera poder en duda la legitimidad del dominio de jurisdicción adquirido por los reyes castellanos sobre las Indias, da cierta razón tanto al argumento de que "ni la fe ni la gracia son el fundamento del dominio"[165] como al de que, dado el tipo específico de infidelidad no culposa que representaban los infieles, castigarlos por ella con la pérdida de sus bienes hubiera sido una pena "muy grave, sin falta ni culpa alguna por su parte, y esto de ningún modo lo consienten los textos jurídicos".[166] El importante jurista madrileño concede, sin embargo, que el Hostiense y a sus partidarios estaban también armados de buenas razones (lo que, en esta época, significaba que contaban con pasajes bíblicos y autoridades canónicas que podían alegar en su favor). Por ello, tiende a hacer de los dilemas relacionados con el dominio de los infieles decisiones casuísticas en las que el papa juegue el papel de árbitro. Solórzano deja, en concreto, la puerta abierta a que como señor espiritual del mundo intervenga para decidir, "*iusta causa interveniente*", si resultaba justo y oportuno transferir el dominio sobre bienes y la jurisdicción de ciertos grupos de infieles a determinados príncipes cristianos.[167]

Además de la gran autoridad que, en su época, se concedió a todos estos autores, un elemento decisivo para zanjar la polémica sobre si en virtud de las prescripciones del derecho canónico se podía arrebatar sus bienes a los infieles y reducirlos a servidumbre, fueron las cartas que Paulo III dirigió al cardenal Tavera en 1537, insistiendo en los fines misionales que debían tener las empresas de exploración americanas y rechazando explícitamente (como algo contraproducente para los objetivos evangelizadores mencionados) que los cristianos pudieran privar de su libertad y dominio a aquellos a quienes, en realidad, debían atraer al evangelio con buen trato y una conducta ejemplar.[168] Una bula posterior del mismo papa ratificó que los infieles no podían ser privados de sus bienes ni antes ni después de su conversión al cristianismo y que, por lo contrario, como *vere cives*, debían gozar de los mismos privilegios, libertades e inmunidades de las que gozaban el resto de cristianos.[169]

Después, porque de ella y de sus fundamentos se deriva que por el pecado mortal se pierde ipso iure el dominio; este error es de Armacano […], lo cual puede ser refutado por muchos lugares de la Sagrada Escritura; además, está condenando en el Concilio de Constanza", Azpilcueta (2016 [1548]), Notabile III de la Relectio in cap. Novit de iudiciis, § 58–64, Págs. 43–44.

165 Solórzano Pereyra, De Indiarum Iure, Tomo I, Libro II, Cap. 10, Pág. 359, ¶ 57–60; traducción tomada de Solórzano Pereyra (1999), Vol. 5, Pág. 373.

166 Solórzano Pereyra, De Indiarum Iure, Tomo I, Libro II, Cap. 10, ¶ 76–79; traducción tomada de Solórzano Pereyra (1999), Vol. 5, Pág. 379.

167 Solórzano Pereyra, De Indiarum Iure, Tomo I, Libro II, Cap. 10, Pág. 351, ¶ 5–6.

168 Cartas de 29 de mayo y 2 de junio de 1537, en Hernáez (1879), Colección de Bulas, Tomo I, Págs. 101–103. La importancia de la resolución de Paulo III es tal que Solórzano reproduce íntegramente la carta del 2 de junio en su *De Indiarum iure* como argumento en favor de que los indios no debían ser esclavizados ni privados de sus bienes, Solórzano Pereyra, De Indiarum Iure, Tomo I, Libro II, Cap. 7, Pag. 309, ¶ 78–80.

169 Bula *Cupientes* de 21 de marzo de 1542, en Hernáez (1879), Colección de Bulas, Tomo I, Págs. 97–99.

C. El "deber de evangelizar", entre la ignorancia invencible y la coacción indirecta

La noción de infidelidad tiene una importancia jurídica transcendental en la medida en que el principal título de dominio alegado por los juristas hispanos, las famosas bulas de donación de Alejandro VI, fundaba su legitimidad en la potestad indirecta que el papa tenía para intervenir en los dominios de príncipes infieles con el fin de que el evangelio se predicara a los pueblos y tierras bajo su jurisdicción. La condición de infieles a cristianizar de los habitantes del Nuevo Mundo, resultaba crucial, por tanto, para hacer legítima una donación que hubiera resultado impensable si las poblaciones amerindias hubieran sido ya cristianas. Podemos decir que con independencia de lo que se entienda por este *dominium* y de los debates sobre los límites a los que cabía ceñirlo,[170] el fundamento del mismo en el derecho natural de los indios (entendidos como prójimo al que ayudar) a conocer la verdad cristiana y tener la posibilidad de salvarse es una idea compartida por los juristas de este período.

Al mismo tiempo que un derecho a ejercer el dominio sobre las tierras apenas descubiertas, las bulas apuntan a la evangelización como un deber a satisfacer imperativamente por los reyes castellanos.[171] El papa Alejandro VI los exhorta, en este sentido, a poner todos los medios necesarios para cumplir con éxito la misión encomendada. Aunque en las primeras décadas de presencia en el Nuevo Mundo, caracterizadas por el desorden político y administrativo, el profundo desconocimiento de lo que sucedía en las Indias por parte de los oficiales regios y los abusos hacia las poblaciones nativas, apenas se avanzó en estos objetivos de cristianización (algo que atestiguan multitud de autores),[172] desde mediados del siglo XVI se ob-

[170] Con posiciones extremas argumentando que se trataba de un dominio extensible a las tierras, bienes e incluso cuerpos de los indios y perspectivas radicalmente contrarias como la de Bartolomé de las Casas, quien considera que el dominio que se podía ejercer legítimamente sobre las Indias debía limitarse a lo necesario para realizar la misión evangelizadora en la que se fundaba, como claramente dio a entender en la *Apología* que leyó en la famosa Controversia de Valladolid (1551) y en otros muchos textos. Se apoyó, para ello, en una interpretación de las bulas de donación según la cual el imperio o dominio dado por el papa Alejandro VI tenía un fin puramente misional y no implicaba el sometimiento de los indios a la jurisdicción de los reyes de Castilla. "La palabra de la Bula *sujetar (subiicere)* debe interpretarse como *preparar (disponere)* y *no sujetar a la propia jurisdicción*. Y que aquella palabra *sujetar (subiicere)* debe interpretarse como *preparar* se prueba así: porque sujetar aquellas gentes se considera que es encontrar un cierto medio para que oigan de grado la predicación y abracen voluntariamente la fe", Bartolomé de las Casas (1975), Apología, Cap. 60, Pág. 386.

[171] "Et insuper mandamus vobis in virtute sanctae obedientiae […] ad terras firmas et ínsulas praedictas viros probos et Deum timentes, doctos, peritos et expertos, ad instruendum incolas et habitatores praefatos in fide catholica et bonis moribus imbuendum, destinare debeatis, omnem debitam diligentiam in praemissis adhibentes", Bula *Inter caetera* de 3 de mayo de 1493, en Hernáez (1879), Colección de Bulas, Tomo I, Págs. 13–14.

[172] Refiriéndose a la Nicaragua de la década de 1540, el cronista Fernández de Oviedo constata que los indios infieles han sido bautizados por los frailes, pero no cristianizados, una práctica que deplora considerando que "no aprovecha baptiçar los indios ó dexarlos en sus ritos é çerimonias é pecados é ydolatrias, ni con

servan grandes progresos en la enseñanza del credo y forma de vida cristiana a los naturales, especialmente en el centro de Nueva España y Guatemala.[173]

Tras unos compases iniciales en los que la discusión sobre la evangelización había girado en torno a la pregunta de si los "bárbaros" hallados en el Nuevo Mundo tenían la capacidad de aprender el evangelio (asunto que se debatió intensamente tanto en tratados teológicos y jurídicos como en crónicas coetáneas y en el que polemistas como Fernández de Oviedo[174] y Bartolomé de las Casas[175] figuran entre los mejores exponentes de las opiniones enfrentadas al respecto), la avalancha de misioneros y oficiales regios que desde la década de 1520 se pronunciaron a favor de la capacidad natural de los indios y, en general, de todo ser dotado de razón, para conocer la fe cristiana, desplazará el objeto de las discusiones.[176] A partir de

---

solo llamarse chripstianos (é aun sin acordarse de sus proprios nombres) se han de salvar estas gentes", Fernández de Oviedo (1855), Historia general y natural de las Indias, Parte III, Libro XLII, Cap. 3, Pág. 59.

173 Regiones en las que las órdenes mendicantes se habían implantado con éxito y llevaban a cabo iniciativas misioneras de gran calado, cfr. Ricard (1947). Se trata de un hecho acreditado en multitud de fuentes de la época. Zorita, por ejemplo, contrasta los éxitos misioneros en estas regiones con los nulos avances que, aún en la década de 1580, se habían registrado "donde no ha habido religiosos de asiento […] como en los Icalcos y Xoconusco y toda la costa de Camayac y Tepeapulco y San Salvador, y Gracias a Dios y Sancta Martha y Cartagena y Venezuela, y toda aquella costa y toda la tierra adentro, Popayan y el Perú y Chile, donde siempre ha habido clérigos, y en el Nuevo Reino de Granada", Zorita (1914), Parecer acerca de la doctrina y administración de los sacramentos a los naturales, 19 de marzo de 1584, Págs. 333–334.

174 Sosteniendo argumentos frenológicos y fisionómicos sobre la forma del cráneo de los indios y su supuesta estulticia que anticipan, en cierta forma, el racismo científico contemporáneo: "Pero, en fin, estos indios (por la mayor parte de ellos), es nasçion muy desviada de querer entender la fé cathólica: y es machacar hierro frio pensar que han de ser chripstianos, sino con mucho discurso de tiempo, y assi se les ha parescido en las capas (ó mejor diciendo) en las cabeças: porque capas no las traían, ni tampoco tienen las cabeças como otras gentes; sino de tan resçios é gruesos cascos, que el principal aviso que los cripstianos tienen, cuando con ellos pelean é vienen á las manos, es no darles cuchilladas en la cabeça, porque se rompen las espadas. Y assi como tienen el casco grueso, assi tienen el entendimiento bestial y mal inclinado, como se dirá adelante […]", Fernández de Oviedo (1851), Historia general y natural de las Indias, Parte I, Libro V, Proemio, Pág. 124.

175 Bartolomé de las Casas considera la opinión de que los indios son incapaces de recibir la fe como una perniciosa herejía. Suya es, en efecto, una frase lapidaria que refleja bien el diferente trato que, a su juicio, había que dar a distintos tipos de infieles (como es sabido, Bartolomé de las Casas se muestra extremadamente duro con herejes y musulmanes, en un intento de diferenciar su estatuto canónico con respecto al de los indios inocentes): "Así que infamáronlos también de bestias, por hallarlos tan mansos y tan humildes, osando decir que eran incapaces de la ley o fe de Jesucristo, la cual es formada herejía, y Vuestra Majestad puede mandar quemar a cualquiera, que con pertinacia osare afirmarla", Bartolomé de las Casas (1552), Entre los remedios, Razón VI, Pág. 695.

176 En las primeras décadas del siglo XVI fueron incluso algunos frailes los que manifestaron dudas con respecto a la capacidad del indio para recibir la fe y, sobre todo, para perseverar en ella. Estos testimonios fueron muy influyentes en los criterios legales adoptados por la Corona para regular el sometimiento de los indios a servidumbre. Se trata de un elemento atestiguado tanto por las crónicas de la época como por la historiografía contemporánea. D'Anghiera, López de Gómara, Herrera y otros reproducen, por ejemplo, el testimonio que el dominico Tomás Ortiz ofreció ante el recientemente creado Consejo de Indias (1525) sobre la poca disposición de los indios a recibir la fe y su servidumbre natural, considerándolo transcendental en la aprobación de diversas cédulas regias autorizando la esclavización de indígenas en el Caribe y Tierra Firme, Anghiera (1964 [1524]), Décadas del Nuevo Mundo, Déc. VII, Libro IV, Págs. 608–609; López de Gómara (1553), Primera y segunda parte de la historia general de las Indias,

mediados del siglo XVI, el tema preferente de debate no será ya si los indios pueden ser doctrinados, sino la forma en la que deben serlo. A partir del famoso pasaje evangélico del *compelle intrare* (Lc 14, 23), se evalúa si resulta legítimo coaccionar a los infieles amerindios para que acepten la fe (sometiéndolos militarmente primero para después evangelizarlos, como defendía Sepúlveda,[177] o coaccionándolos para que se bautizaran y convirtieran como tradicionalmente se había hecho con los judíos y musulmanes que residían en la península ibérica) o si su conversión se debía procurar tan sólo por medios pacíficos (predicación, buenas obras, ejemplos de buena vida, incentivos positivos, etc.).

El pasaje del *compelle intrare* (Lc 14, 23) había sido citado ya en la *Summa* de Tomás de Aquino como la principal autoridad favorable a que se forzara a los infieles a la conversión el cristianismo. Este pasaje bíblico, base fundamental del deber del cristiano a predicar la Buena Nueva a aquellos que la desconocen o la malinterpretan, es puesto en la *Summa* en contraposición a los pasajes bíblicos citados habitualmente para criticar la coacción o la violencia ejercida sobre los infieles para procurar su conversión (Ez 18; pasaje del trigo y la cizaña en Mt 13, 28–29, etc.), a las consideraciones epistemológicas de Agustín de Hipona (retomadas por Bartolomé de las Casas) sobre la naturaleza de las verdades de la fe –cuya aceptación y asimilación implican necesariamente el asentimiento de la voluntad del catecúmeno–[178] y a fuentes canónicas como el *Decreto* de Graciano.[179]

La legitimidad de la coacción a aplicar al infiel era subsidiaria, en todo caso, del tipo de infiel al que la Iglesia tuviera que hacer frente en cada situación concreta. En la sección de la *Summa* en la que el Aquinate había intentado responder a la cuestión de si se debía o no obligar a los infieles a adoptar el cristianismo,[180] había tenido en cuenta, sobre todo, a judíos y herejes, y se había referido sólo de pasada a los "gentiles". En efecto, aunque en el siglo XIII la Iglesia romana había realizado intentos por llevar la fe cristiana a pueblos gentiles asiáticos

---

Fols. 117v–118; Herrera y Tordesillas (1601), Historia general de los hechos de los castellanos, Déc. III, Libro VIII, Cap. 10, Págs. 312–313. Zavala (1977), Págs. 73–75, por su parte, considera el testimonio del también dominico Bernardo de Mesa como especialmente influyente para las decisiones adoptadas por la Junta de Burgos de 1512.

177 Comparando las vías de la coacción y la de la persuasión, considera la primera el camino más fácil, rápido y ventajoso, incluso para los indios infieles. "Habiendo, pues, dos caminos que pueden llevar a la conversión de los bárbaros: uno difícil, largo y obstaculizado con muchos peligros y trabajos que consiste solamente en la admonición, doctrina y predicación, y otro fácil, breve, expedito y muy ventajoso para los bárbaros, que consiste en su sometimiento, no es de hombre prudente dudar cuál de estos caminos se deba seguir", Sepúlveda (1975 [1550]), Apología, § 18, Pág. 72.

178 Idea desarrollada especialmente en el tratado misionero de Bartolomé de las Casas, *De unico vocationis modo*. Insiste el dominico en esta obra en que "lo relativo a la fe y a la religión cristiana no pertenece a aquello que se conoce de modo natural, sino a lo que se cree de modo voluntario, puesto que no es manifiesto de forma inmediata al entendimiento que sea verdad, ya que trasciende toda facultad natural". Desde esta perspectiva, atraerse la buena voluntad de los infieles y evitar que aborrecieran a los españoles por sus abusos, crueldad y codicia resultaba un *sine qua non* para el éxito de las campañas de evangelización, Bartolomé de las Casas (1990), De unico vocationis modo, Pág. 41. Insiste en ello también Pagden (1995), Pág. 31.

179 DGrat., D.45 c.5.

180 Tomás de Aquino, S. Th., II-II, q.10, a.8.

como los mongoles,[181] no es posible hablar de estrategias de conversión altamente planificadas y enfocadas a los territorios paganos antes del 'descubrimiento' de los millones de paganos amerindios. Como han mostrado los expertos en estas campañas misioneras tardomedievales llevadas a cabo en el Asia central pagana, se trataron, más bien, de intentos esporádicos y discontinuos. Las experiencias fundamentales de convivencia con el infiel y las campañas de conversión más decididas, tanto pacíficas como coactivas, tuvieron como objetivo las minorías judías residentes en distintas regiones de Europa. Se trata de un importante elemento contextual que permea claramente los contenidos sobre la infidelidad en la *Summa* tomista.

La distinción conceptual de base tomista entre tipos de infieles a la que nos hemos venido refiriendo en esta voz resultó fundamental, siglos más tarde, para evitar que bajo pretextos teológico-evangelizadores se declarara la guerra a los indios que "yacen miserablemente" en un estado de ignorancia involuntaria de una fe que nunca les fue predicada o que se persiguieran con excesivo ahínco los pecados en los que solían incurrir infieles y neófitos.

Con el fin de evitar que la religión cristiana fuera utilizada como coartada de acciones violentas, en multitud de fuentes teológicas y canónicas de la Hispanoamérica colonial se alude al conocido pasaje paulino de 1 Cor 5, 12: "Quid enim mihi de iis, qui foris sunt, iudicare?". Retomando a Pablo, autores como Covarrubias insisten en que el infiel está al margen de la jurisdicción de la Iglesia y que no puede ser forzado ni atemorizado para entrar en el rebaño cristiano.[182]

D. Posiciones canónicas en torno a la aplicación evangélica del "*compelle intrare*" al infiel amerindio

Las principales fuentes canónicas del período colonial sostienen una opinión contraria a la conversión de los infieles por la fuerza. Acosta y Peña Montenegro, autores de los tratados más destacados en lo tocante a los métodos de evangelización específicos que debían ser puestos en práctica para cristianizar a los infieles del Nuevo Mundo, abundan en elogios hacia las experiencias de evangelización pacífica[183] y apuntan a la "vida ejemplar" de misioneros y pá-

[181] Especialmente durante los pontificados de Inocencio IV, quien envió a los primeros misioneros a los dominios del Gran Khan en una campaña dirigida por el franciscano Giovanni da Pian del Carpine (autor de una pionera *Ystoria Mongalorum*, 1247?), y Gregorio X (1271–76), cf. Rachewiltz (1971); Jackson (2005).

[182] Covarrubias (1981), De iustitia belli adversus indos, Pág. 353.

[183] La condena de la compulsión violenta a la fe es el tema central del libro segundo del *De procuranda Indorum salute*. Encontramos ideas semejantes en Peña, así como loas a campañas misioneras como las llevadas a cabo por los jesuitas en el Pará conquistado por los portugueses: "sin aparatos de guerra, sin estruendos de Marte, tienen ya en menos de dos años reducidos por bien tres Pueblos de Indios, instruyendolos con la caridad que arde en sus pechos, heredada de su Patriarca San Ignacio", Peña Montenegro, Itinerario, Libro IV, Trat. 1, Sec. 1, No. 1.

rrocos como las herramientas más eficaces para la conversión de los infieles.[184] Radicalizando las implicaciones de la doctrina canónica que considera al infiel al margen de la jurisdicción de la Iglesia, ambos condenan absolutamente la guerra desatada con el pretexto de preparar a los infieles a recibir la fe.[185] Llegan a desmarcarse incluso de la autoridad de Vitoria y de los juristas que siguen sus razonamientos teológicos casi al pie de la letra (como Solórzano), sosteniendo que ni siquiera resultaba lícito usar la fuerza para apartar a los infieles de pecados graves contra la ley natural.[186] Toda acción destinada a evitar estos pecados debía, en su opinión, buscar ganar con buenas razones y ruegos las voluntades de los infieles.[187]

La misma benevolencia debía regir, de acuerdo a Acosta y Peña en las relaciones entre ministros evangélicos e indios en el complicado camino de salida de la infidelidad que caracterizaba la vida del indio aún pagano y del neófito. Desde esta perspectiva, aconsejaba el *De procuranda Indorum salute* que se conservaran los templos paganos siempre y cuando los ritos celebrados en ellos se realizaran "sin escándalo de los fieles".[188] En una línea semejante, aunque pensando más bien en los neófitos, se recomienda tanto en esta obra[189] como en el *Itinerario para párrocos de Indias* la tolerancia hacia "los ritos y ceremonias de su Patria [fiestas,

184 Peña Montenegro, Itinerario, Libro I, Trat. 10, Sec. 9, No. 1.

185 Para Peña este tipo de guerra resulta "temeraria, injusta, perversa y tirana", Peña Montenegro, Itinerario, Libro II, Trat. 8, Sec. 5, No: 6. Sigue, fundamentalmente, "el uso y costumbre de la Iglesia", sintetizado en cánones aprobados por Clemente III y Gregorio I (y recogido en DGrat., D.45 c.5 De Iudaeis) o la transcendental q. 10 de la II-IIae de Aquino. Además de a estas fuentes elementales, reenvía al *De Indiarum iure* de Solórzano para un listado exhaustivo de "autores, textos y razones" en apoyo de una doctrina canónica que considera "comúnmente" admitida entre los doctores.

186 Así, de acuerdo a Acosta: "Y para no hablar de viejos tiempos, tenemos el sentido y uso constante de la Iglesia católica, columna de la verdad, que por más de mil quinientos años jamás tomó las armas ella misma contra los bárbaros o paganos que ningún mal nos hacían, ni lo recomendó a sus súbditos a pesar de que contaba con príncipes muy poderosos y religiosos y le constaba que había infieles que cometían toda clase de crímenes. Pues sabe el pueblo fiel de Dios que preguntado Cristo respondió: *Pero hombre, quién me ha constituido juez entre vosotros?"*, Acosta, De procuranda Indorum salute, Libro II, Cap. 4, Págs. 97–98; traducción tomada de Acosta (1984), Vol. 1, Pág. 279. Se trata de una posición que, en esta época, resultaba extrema, de ahí que tuviera pocos defensores entre los juristas laicos. Solo la encontramos defendida por Fernando Vázquez de Menchaca, quizás el jurista más crítico con los títulos que otros colegas esgrimían en la época para hacer la guerra a los indios y anular su dominio. Para Menchaca, alegar las violaciones a la ley natural cometidas por los indios como causas de guerra justa era una "absurdidad" especialmente "impía y perniciosa". Violaciones semejantes se cometían cada día en el orbe ya cristianizado, sin que por ello se alegaran como causa de guerra justa entre las repúblicas cristianas, Vázquez de Menchaca (1668 [1564]), Controversiarum illustrium, Cap. 24, Pág. 102.

187 Peña Montenegro, Itinerario, Libro I, Trat. 10, Sec. 3, No. 7. Como en otras ocasiones suma a la autoridad bíblico-paulina de *Corintios* la de un Padre de la Iglesia (Anselmo, *Commentaria in epistolas Divi Pauli*) y la de la legislación regia consolidada (cita en este caso, concretamente, una cédula de 1555 recogida en el *Cedulario* de Encinas).

188 El no causar escándalo es un criterio normativo abierto a múltiples interpretaciones. Mientras que para la mayoría de misioneros la existencia misma de templos y santuarios prehispánicos constituía un escándalo aberrante, Acosta parece dejar la puerta abierta a que fueran preservados en ciertos casos, Acosta, De procuranda Indorum salute, Libro V, Cap. 11, Pág. 395; traducción tomada de Acosta (1987), Vol. 2, Pág. 275.

189 Acosta, De procuranda Indorum salute, Libro VI, Cap. 23, Págs. 498–501.

torneos, bailes, vestidos de gala], aunque ayan sido vsadas en la Gentilidad",[190] si no contradecían abiertamente dogmas o principios morales cristianos. La relativa tolerancia inicial, dictada por las necesidades pragmáticas de una Iglesia cristiana aún minoritaria y que no podía hacerse odiosa ni escandalizar a los infieles a los que deseaba atraer, se fue abandonando en paralelo a la expansión de la fe católica en América, de tal modo que Murillo Velarde estipula brevemente, siguiendo las *Decretales* que, a diferencia de las sinagogas, toleradas en los lugares en los que los príncipes cristianos permiten vivir a los judíos, "mientras no hagan nada en desprecio de la fe", "[l]os templos de los paganos, se mandan a cerrar y destruir en *L. 1 C. de Pagan*., porque sus ritos no aportan ninguna utilidad a los cristianos".[191]

Aunque Acosta y Peña Montenegro agrupan y exponen una serie de autoridades canónicas contrarias a la guerra desatada contra los indios cuando el único motivo de la misma es su infidelidad,[192] la admiten cuando los indios infieles, así fueran bárbaros e ignorantes, injuriaban (matando, agrediendo, salteando) sin mediar provocación previa a los españoles, a los predicadores o a los indios ya cristianizados. En este punto, se distancian ambos del otro gran tratado de evangelización escrito en el contexto de cristianización del continente americano, el famoso *De unico vocationis modo*,[193] redactado por Bartolomé de las Casas en la década de 1530. Mientras que el dominico equiparó en cierta forma a los infieles del Nuevo Mundo con los gentiles del Viejo, prescribiendo un modo único e inmutable de trasmitir las verdades de la fe que, en su reconstrucción histórica idealizada del pasado paleocristiano, era el que habían puesto en práctica Jesús y los apóstoles, el obispo Peña y, sobre todo, el jesuita Acosta, que dedicó un capítulo de su *De procuranda Indorum salute* a refutar explícitamente el paralelismo histórico de Bartolomé de las Casas (aunque sin mencionar el nombre del fraile dominico), niegan que "el antiguo y apostólico método de evangelizar" se pueda "aplicar exactamente" a los infieles americanos.

Esta diferenciación suplementaria entre viejos y nuevos infieles no tiene que ver, en este caso, con el conocimiento previo de la fe o su oposición activa y consciente a la misma, sino con el estado civilizatorio que unos y otros pueblos infieles habían alcanzado en el momento en que comenzaban a ser evangelizados. Considera Acosta en este sentido que, mientras que

---

190 Peña Montenegro, Itinerario, Libro I, Trat. 10, Sec. 3, No. 6. Se apoya aquí en Gregorio Magno (1862), Epistolae Libri XI, Epist. 76, PL 77, y en autores que, como Antoine Mornac, civilista francés del s. XVI y autor de las *Observationes in IV libros Codicis*, habían insistido en la discreción con que la legislación civil de los reinos europeos y los primeros evangelizadores en América habían tolerado y, más tarde, reorientado, diversas costumbres y ceremonias de los infieles. Sobre la transigencia coyuntural (más que tolerancia, en el sentido moderno) hacia los ritos de los infieles en Tomás de Aquino, los Padres de la Iglesia y otras fuentes clásicas, Martínez Gázquez (2013), Págs. 223–246.

191 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 6 De Judaeis, Sarracenis, et eorum Servis, No. 73; traducción tomada de (2005), Vol 4, Pág. 64.

192 Peña Montenegro, Itinerario, Libro I, Trat. 10, Sec. 2, No. 11–12.

193 "¿Qué cosa más clara se podrá decir o pensar para que conste que a ningún hombre dio Cristo potestad alguna para forzar o molestar a cualesquiera infieles que, o se nieguen a escuchar la predicación de la fe, o a recibir en su territorio a los predicadores? El castigo de tal rechazo corresponde, no al juicio humano, sino al divino, después de esta vida", Bartolomé de las Casas (1990), De unico vocationis modo, Pág. 181.

los apóstoles predicaron siempre a "hombres de razón" (ya se tratara de judíos o gentiles), los misioneros que operaban en muchas de las regiones de América tenían que vérselas con "bárbaros", es decir, "gentes acostumbradas a vivir como bestias, sin pactos y sin compasión" y que, como es sabido (y demostraban los repetidos martirios de frailes en tierras como la Florida), "[c]on los huéspedes y extranjeros no respetan ningún derecho de gentes" y "ni entre ellos siquiera conocen las leyes de la naturaleza".[194]

La cristianización del tipo específico de infieles-bárbaros que se encontraba en las Indias justificaba, por tanto, el que los predicadores se apartaran del método apostólico (que Acosta, al igual que Bartolomé de las Casas, consideraba como el modelo a seguir y el más "dichoso"[195] para evangelizador y evangelizado, pero solo cuando su puesta en práctica resultara factible), para adaptarse a las particularidades de un contexto de misión lleno de riesgos para su integridad física y su vida misma. En el terreno práctico, la diferenciación operada por Acosta se traduce en su apuesta porque los frailes fueran custodiados por soldados en las expediciones misioneras. Donde Bartolomé de las Casas apela a una total mansedumbre apostólica y a aceptar el martirio, incluso, antes que recurrir a una violencia que escandalizaría a los indios y los apartaría de la fe por largo tiempo, Acosta apuesta por custodiar la cruz con la espada como el método evangelizador que, habida cuenta de las particularidades del contexto americano y sus infieles, avalaba "[n]o solamente la razón, sino también la misma experiencia comprobada ya por el uso prolongado".[196]

Si la entrada en las tierras de los indios y el predicarles la fe resultaba imposible por la desconfianza de los naturales y su hostilidad, quedaba legitimada en opinión de Acosta y Peña el hacerles la guerra para que aceptaran la presencia de los extranjeros y se dignaran, al menos, a escuchar a los frailes. Es importante subrayar que el tipo de guerra que ambos legitiman en este caso es una guerra piadosa y misericordiosa en la que los soldados cristianos nunca debían perder de vista que aquellos a los que combatían eran, ante todo, infieles por ignorancia involuntaria a los que debían prestar ayuda para que pudieran salvar sus almas. El *Itinerario para párrocos de indios* ofrece, en este sentido, algunas precisiones canónicas interesantes con respecto al papel que los predicadores evangélicos debían desempeñar en estas guerras contra infieles:[197] debían, obviamente, alentar y acompañar espiritualmente a los soldados cristia-

194 Acosta, De procuranda Indorum salute, Libro II, Cap. 8, Pág. 113; traducción tomada de Acosta (1984), Vol. 1, Pág. 309. Más adelante llega a considerarlos incluso como "monstruos humanos", Libro II, Cap. 12, Pág. 128; traducción tomada de Acosta (1984), Vol. 1, Pág. 339.

195 Acosta, De procuranda Indorum salute, Libro II, Cap. 8, Pág. 112; traducción tomada de Acosta (1984), Vol. 1, Pág. *305.*

196 Acosta, De procuranda Indorum salute, Libro II, Cap. 12, Pág. 129; traducción tomada de Acosta (1984), Vol. 1, Pág. 341.

197 También Azpilcueta teoriza, a la vez que legitima, esta función del clérigo que acompaña a los soldados y los alienta a luchar contra el infiel. El Doctor Navarro excluye esta circunstancia indiana de la consideración general que convertía en irregular al clérigo que mataba o alentaba a matar a alguien. Como en muchos otros casos, Azpilcueta realiza estos desarrollos canónicos de interés para el derecho indiano en diálogo con los jesuitas portugueses a los que asesoraba espiritualmente. "Siguese aun la razon de salvar della a los clérigos, y frailes Portugueses, que con gran zelo de la fe Christiana, y no menos animo suelen animar a los suyos en las Indias, contra los Moros, y Gentiles, llevando las cruzes en las manos, y a las

nos, pero también (como constaba específicamente en el derecho aplicable a las Indias),[198] recordarles a los soldados el fin espiritual que debía prevalecer en este tipo de campañas.[199] Como en muchos otros puntos, Peña se apoya en la autoridad de Acosta en estas consideraciones normativas sobre la guerra cristiana en el Nuevo Mundo.[200]

Si pasamos ahora a reseñar brevemente la forma en la que el precepto evangélico del *compelle intrare* fue interpretado en las obras de los juristas seculares, nos encontramos con algunas diferencias significativas que deben ser tenidas en cuenta. El jurista más sistemático y profuso, Solórzano y Pereyra (al que, por cierto, remite Peña Montenegro considerándolo como el autor que con mayor "erudicion de Humanas y Divinas Letras"[201] había tratado la cuestión), no admite tampoco la guerra como medio para forzar a los infieles del Nuevo Mundo a convertirse o para castigar las idolatrías en las que incurrían como resultado de su ignorancia. Como tantos otros juristas de un siglo XVII en el que se habían desmontado críticamente argumentos aceptados sin mayores problemas cien años antes, Solórzano no considera suficiente el que, antes de decidirse a atacar a los indios infieles, los cristianos les hubieran requerido "con suaves palabras, advertencias y ruegos" a que aceptaran la fe y reconocieran la autoridad de la Iglesia (en abierta oposición a los criterios jurídicos expuestos en el *Requerimiento* de Palacios Rubios). Ni siquiera una predicación no exitosa, así hubiera sido sistemáticamente organizada y sostenida en el tiempo, podía justificar la compulsión violenta de los infieles amerindios a la fe. Solórzano se mantiene, en este sentido, firme en el dogma cristiano de que la aceptación de la fe solo puede ser voluntaria.[202]

---

vezes siendo los primeros, que cierto nosotros los tenemos por muy regulares", Azpilcueta, Manual de Confessores, Cap. 27 Delas censuras dela yglesia. s. descomunion, suspension, y entre dicho. Y dela irregularidad, y ciertas reglas para el confessor, y primeramente dela descomunion, ¶ 215, Pág. 753.

198 Recopilación, Libro III, Tít. 4, Ley 8 Que los indios alçados se procuren atraer de paz por buenos medios, Fol. 24v.; Libro III, Tít. 4, Ley 9 Que para hacer guerra à los Indios se guarde la forma de esta ley, Fol. 25r.; Libro III, Tít. 4, Ley 10 Que no se envie gente armada à reducir Indios, y siendo à castigarlos, sea conforme à esta ley, Fol. 25r.

199 A diferencia de las guerras contra otros tipos de infieles, particularmente los turcos, que para Peña Montenegro merecían sufrir las consecuencias de la guerra desatada "a fuego y sangre": "y el quemarles sus casas, talarles sus campos, descuartizar, degollar, despedazar, guardese para las tierras de los Turcos, cuyos robos, y males que hacen a toda la República Christiana, lo merecen", Peña Montenegro, Itinerario, Libro II, Trat. 9, Sec. 10, No. 2.

200 "En suma, debe cuidar [el predicador] sobre todo dos cosas: primera, que de palabra y de hecho mire por la salvación de sus compatriotas cuando pueda; segunda y principal, que les encomiende seria y repetidamente el cuidado de los infieles y recién convertidos, no sea que al verse ultrajados por la injusticia de los nuestros o molestados con sus ofensas no blasfemen el nombre de la religión cristiana", Acosta, De procuranda Indorum salute, Libro II, Cap. 16, Pág. 140; traducción tomada de Acosta (1984), Vol. 1, Pág. 361.

201 Peña Montenegro, Itinerario, Libro I, Trat. 10, Sec. 2, No. 1.

202 "Ni basta para justificar este género de guerra que previamente hayan sido invitados y requeridos con suaves palabras, advertencias y ruegos a la aceptación de esa misma fe, que se les ha ofrecido y seriamente predicado, y al reconocimiento del dominio y jurisdicción de la Santa Iglesia Apostólica, toda vez que ningún poder ni autoridad humanos tienen capacidad para forzarlos e impulsarlos a ello en contra del rechazo de su voluntad", Solórzano Pereyra, De Indiarum Iure, Tomo I, Libro II, Cap. 17, Pág. 466, ¶ 1; traducción tomada de Solórzano Pereyra (2000), Vol. 7, Pág. 87.

Ahora bien, el autor de la *Política indiana*, más cercano en este punto a Vitoria y a los teólogos salmantinos que a Peña o Vázquez de Menchaca, considera que las violaciones graves de la ley natural, en especial aquellas que repercutían en la vida de inocentes, no solo no debían ser toleradas, sino que debían ser erradicadas y vengadas recurriendo, si era preciso (caso de que los requerimientos a los infieles para que se abstuvieran de estas prácticas no fueran escuchados ni obedecidos), a doblegar por la fuerza y privar de sus dominios, bienes y vidas a los responsables de las atrocidades.[203] Tanto él como el resto de juristas castellanos de la época hacen, de hecho, de la inmolación de inocentes a las divinidades prehispánicas o de la antropofagia las principales causas de guerra justa contra los infieles amerindios y del traslado del dominio de sus príncipes, favorecedores de estos ritos, a los reyes castellanos, quienes los habían perseguido y abolido.[204]

Entre los juristas no misioneros de los siglos XVI y XVII que, sin concentrarse específicamente en temas indianos ni dedicar a este asunto tratados monográficos, debatieron la forma en la que debía ser interpretado el precepto evangélico del *compelle intrare* en el caso específico de los infieles amerindios (figuras como Alfonso de Castro,[205] Diego de Covarrubias[206] o Gregorio López),[207] se observa también una gran conformidad en la opinión de que toda coacción para abrazar la fe resulta ilegítima y en que, como mucho, se puede obligar a

---

[203] Solórzano Pereyra, De Indiarum Iure, Tomo I, Libro II, Cap. 15, Pág. 431, ¶ 1–2.

[204] Es el caso de Gregorio López en la llamada glosa magna que, concentrándose en asuntos indianos, dedicó a la ley de las *Partidas* en la que se considera como causa de guerra justa, el "acrescentar el pueblo su fe e para destruyr los que los quisiesen contrallar". La defensa de los inocentes a ser sacrificados como causa justa de guerra por motivos de fe figura en López, Las Siete Partidas, Partida II, Tít. 23 De la guerra que deuen fazer todos los de la tierra, Ley II Porque razones se mueuen los omes a fazer guerra, Glosa g. Acrescentar el pueblo su fe. Septima conclusio, Fol. 83v; para la traducción se puede consultar Barrero (2005), Págs. 180–181. Entre los misioneros-canonistas prima, en cambio, un cálculo crítico de los miles de inocentes muertos en guerras desatadas por los conquistadores con la excusa de evitar el sacrificio de un número de inocentes mucho menor. Lo vemos, por ejemplo, en Acosta, De procuranda Indorum salute, Libro II, Cap. 6, Págs. 105–107.

[205] Diferenciando el caso de los amerindios, apartados de la fe involuntariamente, de otros tipos de infieles, de los que se ocupa preferentemente en su tratado *De iusta haereticorum punitione* (1547). Con todo, dedica a los amerindios un interesante pasaje en el que condena que se les pueda forzar a abrazar la fe por medio de la violencia y el robo (aunque admite como causas de guerra justa contra ellos las que apoyan Vitoria o Solórzano, entre otros juristas y teólogos): "Absurdum autem esset dicere, quod Indi isti in novo orbe reperti, quibus numquam fuerat annuntiatum Evangelium, teneantur citius credere, quam illi quibus Christus ipse praedicavit. Deinde oportet monitionem illam esse blandam, & quae se ostendat ex visceribus charitatis procederé, & non asperam minis & terroribus plenam, quia talis potius coactio quam monitio dicenda est […]. Reliquos autem qui alios suo non subsunt imperio, non possunt Principes Christiani minis & terroribus cogere ad fidem Christi suscipiendam: sed possunt & debent eos diligenter, & pluries, & blande, ut Gregorius docet, monere", Castro (1773 [1547]), De iusta haereticorum punitione, Vol. II, Libro II, Cap. 14, Pág. 135.

[206] Covarrubias (1577), In Regul. Peccatum. de regulis Iuris, libr. sexto, Tomo II, Págs. 979–1088, obra publicada también en la edición de sus *Opera omnia*. Sobre la doctrina jurídica de Covarrubias en relación a la infidelidad de los amerindios, Brieskorn (2002); Andrés Santos (2012).

[207] López, Las Siete Partidas, Partida II, Tít. 23 De la guerra que deuen fazer todos los de la tierra, Ley II Porque razones se mueuen los omes a fazer guerra, Glosa g. Acrescentar el pueblo su fe. Quinta conclusio, Fol. 83v. "En modo alguno puede declararse la guerra a estos infieles si no quieren creer en Cristo para

los indios (y con violencia, si es necesario) a que reciban y escuchen a los predicadores. Son también muchísimos los teólogos de la época que escribieron sobre el asunto (Solórzano cita casi una treintena en su *De indiarum iure)*.[208] Destacan por su atención al derecho canónico figuras como el portugués Manuel Rodrigues.[209]

Aunque no es citado por Solórzano ni Peña Montenegro porque su tratado sobre la cuestión no circuló impreso hasta época contemporánea,[210] Alonso de la Vera Cruz ofrece en *De dominio infidelium et iusto bello* una de las exposiciones más acabadas sobre los distintos razonamientos canónicos que se barajaron en este debate. Su interpretación canónica del *compelle intrare* supone una refutación, en cierto modo excepcional, de las posiciones arriba mencionadas. Apoyándose en razonamientos teológicos y jurídicos presentes en la obra de Duns Escoto,[211] Vera Cruz consideró que los infieles del Nuevo Mundo (y cualesquiera otros que nunca hubieran oído hablar de Cristo con anterioridad) "podían ser compelidos con la guerra por quienes los gobiernan a que reciban el bautismo y la fe", si, pese a haberles sido predicada "suficientemente", seguían resistiéndose a aceptarla y a aceptar la autoridad de la Iglesia. Vera Cruz llamó "coacción indirecta" a este tipo de compulsión violenta a la fe.[212]

Si la insistencia en la ilegitimidad de usar la fuerza para convertir a los infieles puede considerarse un desarrollo específico del derecho canónico hispanoamericano colonial ante el encuentro con un tipo de infieles por ignorancia involuntaria cuya existencia no se sospechaba antes de la llegada de Colón a La Española, también esta doctrina de la coacción indirecta puede ser considerada como un desarrollo doctrinal propio del contexto americano. Constituye, de hecho, una especie de reacción hacia una tolerancia del infiel pacífico que podía confundirse con una cierta desidia en la cristianización de zonas desérticas, selváticas o de difícil acceso. El problema tiene en su base una explicación pragmática y materialista: los excedentes que resultaban de las actividades económicas (agrícolas o ganaderas) que tenían lugar en este tipo de regiones resultaban, de hecho, insuficientes para permitir que un núme-

---

que crean, porque nadie ha de ser obligado a la fe de Cristo, sino que ha de dejárseles a su libre voluntad, ya que creer es un acto de voluntad", Barrero (2005), Pág. 177.

208 Solórzano Pereyra, De Indiarum Iure, Tomo I, Libro II, Cap. XVII, Págs. 466–467, ¶ 1.

209 Autor de unas *Quaestiones regulares et canonicae, in quibus vtriusque iuris, et priuilegiorum regularium & Apostolicarum Constitutionum* publicadas en 1609. Apoyándose en las instrucciones comunicadas por Paulo III a Tavera sobre el modo correcto de evangelizar a los indios (1537), ya mencionadas, considera probada la idea de que no se puede compeler a los indios a la fe amenazándolos con la violencia o con privarlos de sus bienes: "Idemque Paulus III. Declaravit omnes novi orbis incolas tempore infidelitatis ese veros dominos rerum suarum, & vere habere dominium sibi subditorum, & nullo modo ob infidelitatem esse privandos, neque esse privatos, & multo minus per conversionem ad fidem esse destituendos suo, quod possidebant, dominio […]", Rodríguez (1609), Quaestiones regulares et canonicae, Tomus II, Quaest. 99, Art. 4, Pág. 292.

210 El manuscrito del *De dominio infidelium et iusto bello*, redactado en torno a 1554–55, fue encontrado por el jesuita Ernst Burrus en 1958 e impreso por primera vez en 1968.

211 Concretamente el pasaje *In quartum*, Vera Cruz (1968 [1554–55]), De dominio infidelium et iusto bello, Duda 4, Quest. 9, No. 760.

212 Seguimos la edición bilingüe en latín y castellano del *De dominio infidelium et iusto bello* realizada por Heredia Correa (2008), Pág. 158.

ro elevado de religiosos pudiera subsistir en las mismas. En cambio, y como es sabido, el clero secular y las órdenes religiosas se habían lanzado con avidez a evangelizar a los habitantes de las grandes ciudades y valles agrícolas de América desde las primeras décadas del siglo XVI y en el cambio de siglo se disputaban agriamente el control sobre estas regiones pobladas y ricas. Tal postura cómoda amenazaba, en cierta forma, con retardar *sine die* la cristianización plena del continente, de ahí que aunque juristas, doctores en derecho canónico y maestros de las principales universidades se resistían a aceptar cualquier tipo de coacción violenta al infiel, Vera Cruz y otras personalidades destacadas en contextos misioneros de frontera la admiten y favorecen su puesta en práctica.[213] Ello explica que todavía en la segunda mitad del siglo XVIII, cercano ya el fin de la dominación española sobre las Indias, encontremos agrios debates canónicos sobre el asunto en zonas relativamente cercanas a las que Vera Cruz y otros misioneros habían cristianizado en el siglo XVI. Las disputas sobre el modo de acercarse y procurar convertir al infiel tienen lugar, a menudo, entre hermanos de la misma orden, por lo que no se puede hablar, en términos estrictos, de políticas de evangelización propias de cada congregación o grupo de religiosos.[214]

En 1743, Murillo Velarde repite las doctrinas canónicas contrarias a la conversión por la fuerza de todos los infieles no herejes y hace especial hincapié en el caso de los indios sujetos al dominio temporal de un príncipe cristiano.[215] Este es el caso particular de los filipinos y otros pueblos amerindios bajo la autoridad de los reyes de España, que, sin convertirse aún al cristianismo, constituyen a mediados del siglo XVIII minorías religiosas en repúblicas con una población que ya es mayoritariamente cristiana. Murillo Velarde diferencia su caso del de los herejes y del de los judíos y moros que en los siglos XV y XVI fueron forzados a convertirse o expulsados "de nuestra España" por "evitar el peligro de la perversión de los cris-

213 El mismo Roberto Heredia Correa explica esta posición como resultado de un "afán por cohonestar el teojurista severo, preocupado por la formulación rigurosa de sus principios y argumentos, con el apóstol que arde en el celo por ganar para la fe las multitudes de infieles", Heredia Correa (2008), Pág. 203.

214 Así lo muestra un caso estudiado recientemente por el misionólogo David Rex Galindo. El parecer estudiado por Rex Galindo, escrito por un fraile anónimo del Colegio de Propaganda Fide de Querétaro a finales de la década de 1750, resulta representativo del mayor apoyo que la compulsión violenta a la fe encontró en contextos de frontera o de enfrentamiento cotidiano con pueblos amerindios hostiles como los apaches. Ante las dificultades para entablar una convivencia pacífica con estos, su reclusión forzada en misiones y un adoctrinamiento llevado a cabo con una buena dosis de castigos violentos se presentaba como un *sine qua non* para salvar sus almas. Que el debate en torno al *compelle intrare*, objeto de muchas interpretaciones durante todo el período colonial, no llegó a zanjarse en acuerdos de ningún tipo, ni siquiera entre los miembros de una misma orden lo prueba el hecho de que a finales del siglo XVIII, franciscanos residentes en este mismo Colegio de Propaganda Fide de Querétaro como Félix de Espinosa se oponían a las conversiones forzosas, mientras que Juan Domingo Arricivita y Gabriel de Vergara defendían todavía el que se infundiera temor a los apaches mediante las armas para lograr que se establecieran en las misiones, como reseña también con gran acierto Rex Galindo (2014), Págs. 430–431.

215 Murillo apoya su interpretación en las autoridades canónicas a las que ya se aludía en las primeras décadas del siglo XVI. Rechaza la compulsión violenta a la fe apelando al pasaje paulino "¿Por qué he de juzgar yo a los de afuera?" (1 Cor 5, 11), a Ambrosio o a la *Summa theologiae* (II–II, q.10, a.8). El canonista almeriense cita no solo autoridades clásicas, sino también fuentes importantes de la Primera Modernidad como el *De fide* de Suárez.

tianos".[216] Su *Cursus Iuris Canonici* avala una doctrina canónica contraria a las conversiones forzosas que, a finales del período colonial, se encontraba totalmente asentada en la tradición de la Iglesia americana.

Penas como la confiscación de bienes y el destierro son rechazadas en el *Cursus*. Como buena parte de los canonistas hispanoamericanos considera, en cambio, lícito que se ofrezcan estímulos positivos e indirectos a abrazar la fe como "premios, privilegios, honores y exenciones". En su *Cursus* alaba, por ejemplo, que la legislación regia conceda a los chinos ser "eximidos de pagar tributos, durante diez años", "para que así los demás se animen a seguir el verdadero camino de la salvación".[217] Repite Murillo Velarde también la doctrina canónica que legitima a la autoridad secular a obligar a los infieles a oír el evangelio solo si estos infieles están bajo el dominio de esa autoridad. Desde este punto de vista, encomia la concordancia existente entre las leyes aprobadas para las Indias por los reyes españoles, que "nada tienen más en el corazón, que los indios sean instruidos en la fe católica", y la doctrina canónica arriba expuesta.[218]

Para finalizar, conviene apuntar que también la legislación regia se fue haciendo concorde con el paso del tiempo a la legislación jurídico-canónica y a la normatividad teológica arriba citada. Tras unos compases iniciales en los que los reyes españoles, confundiendo los estatutos jurídicos de viejos y nuevos infieles, aprobaron que los indios a evangelizar fueran sometidos militarmente incluso antes de ser adoctrinados seriamente por los misioneros,[219] la Corona pasó a condenar la intervención de "gente de guerra" en los nuevos "descubrimientos y conversiones". Amén de varias cédulas recopiladas en el título IV del libro III de la *Recopilación de 1681* dedicado a la guerra, resultan importantes para ilustrar la tendencia creciente a favorecer las conversiones no forzosas, instrucciones regias como las dictadas al Marqués de

---

[216] Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 6 De Judaeis, Sarracenis, et eorum Servis, No. 77; traducción tomada de Murillo Velarde (2005), Vol. 4, Pág. 66.

[217] Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 6 De Judaeis, Sarracenis, et eorum Servis, No. 75 y 77; traducción tomada de Murillo Velarde (2005), Vol. 4, Págs. 65–66. Hay un relativo consenso historiográfico en torno a que el recurso a estímulos positivos, más exitoso para lograr conversiones sinceras y duraderas que la compulsión violenta a la fe, fue el método de evangelización más practicado por los misioneros españoles. Si en el caso de la sociedad pagana china, cuya economía presentaba un alto nivel de desarrollo ya en el siglo XVIII, pudieron ser efectivas medidas como la exención de tributos, en el caso de sociedades menos desarrolladas materialmente y estructuradas en tribus se recurrió a la entrega de dádivas para premiar a los indios que asistían a las lecciones de los frailes, recibían los sacramentos y se mantenían en la fe. Un listado del tipo de estímulos positivos empleados específicamente en las conversiones de los infieles amerindios (comida, ganado, prendas de vestir, reconocimiento social en la liturgia y procesiones o incluso abrazos) en Martini (1993), Págs. 19–22.

[218] Y por eso elogia Murillo, remitiendo a Recopilación, Libro I, Tít. 1, Ley 15 Que quien tuviere Indios infieles, los embie cada mañana à la Doctrina, Fol. 3v, que los reyes manden "que cualquiera que tenga en su servicio indios infieles, todos los días los envíe a la iglesia, para que, ahí, durante una hora, oigan el catecismo: pero, si el señor se lo impide, sea privado del servicio de ellos", Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 6 De Judaeis, Sarracenis, et eorum Servis, No. 78; traducción tomada de Murillo Velarde (2005), Vol. 4, Pág. 66.

[219] Como estipulaba el *Requerimiento* y defendían tratadistas como Sepúlveda.

Montesclaros para favorecer la cristianización de los indios chiraguanos. Aunque no figuran en la *Recopilación* se hacen eco de ellas Solórzano o Peña Montenegro.[220]

Pese a los complejos debates sobre cuáles eran los métodos legítimos y más efectivos para evangelizar a los infieles del Nuevo Mundo y el sinfín de precauciones adoptadas por muchos ministros, lo cierto es que la frecuente administración masiva del bautismo a los indios y su consiguiente incorporación al rebaño de los fieles tras un período de instrucción muy breve y dificultado por las grandes barreras lingüísticas y culturales que se alzaban entre misioneros y catecúmenos, colocó a muchos de estos en una zona gris, situada vaga y peligrosamente entre la fidelidad y la infidelidad.[221]

Puesto que muchos naturales habían recibido el sacramento del bautismo sin resistirse, pero sin comprender su naturaleza e implicaciones (atraídos quizás por dádivas, por el miedo a ser castigados o siguiendo el ejemplo de otros muchos, igualmente ignorantes), era frecuente que muchos indios en teoría fieles e identificados con un nombre cristiano, se comportaran en la práctica como infieles y no hubieran tampoco modificado un ápice sus creencias paganas. Hasta los canonistas y misioneros más experimentados no tienen muy claro que hacer en estos casos,[222] ya que mientras que considerar y juzgar canónicamente a estos indios como fieles hubiera sido una temeridad (hubiera implicado, por ejemplo, el que se les aplicaran castigos excesivamente rigurosos), tenerlos de nuevo por infieles sin noticia alguna del evangelio tampoco podía ser considerado como un criterio correcto. Dentro de

---

220 Peña Montenegro, Itinerario, Libro I, Trat. 10, Sec. 2, No. 2; Solórzano Pereyra, De Indiarum Iure, Tomo I, Libro II, Cap. 17, Págs. 475–476, ¶ 56–58.

221 Como subraya Acosta, quien tiene en cuenta que el indio mal adoctrinado era una especie de fiel-infiel propicio a idolatrar y a cometer pecados que, tras haber sido bautizado, lo condenaban mortalmente. De ahí que en el *De procuranda*, denuncie Acosta a los falsos apóstoles que solo buscaban apuntarse en su cuenta grandes cantidades de almas. "Pues cuando hombres inexpertos o malvados se dan prisa por hacer cristianos a estos pueblos bárbaros por todos los medios lícitos e ilícitos, con engaño y violencia, lo único que hacen es exponer a escarnio el Evangelio y marcar con condenación segurísima a desertores de una fe temerariamente recibida […]. Me atrevería a pensar que el punto más grave que el Concilio Provincial hubo de decretar y habrá de hacerse en adelante, el que merece una defensa más firme, es el de detener a los indios adultos antes del bautismo por un año o incluso más tiempo, de no amenazar peligro de muerte, en la instrucción de los misterios de la fe y en la comprobación de su buena voluntad", Acosta, De procuranda Indorum salute, Libro VI, Cap. III, Págs. 439–440; traducción en Acosta (1987), Vol. 2, Págs. 363–365. Esta polémica sobre el bautismo y la salida del estado de infidelidad se suscitó, en realidad, desde el mismo momento de la llegada de los misioneros a las Indias. Fue motivo de duros enfrentamientos entre franciscanos (partidarios, por lo general, del bautismo por aspersión a grandes masas de indios con escasos o nulos conocimientos de la fe cristiana) y dominicos (que exigían una catequización más rigurosa antes del bautismo) en las primeras décadas del siglo XVI. La polémica no se zanjó ni siquiera con la intervención pontificia recogida en la bula *Altitudo divini consilii* (1537), por la que el papa Paulo III ordenaba a los frailes no bautizar a los indios sin que hubieran sido instruidos previamente en la fe más que en caso de grave necesidad, Hernáez (1879), Colección de Bulas, Tomo I, Págs. 65–67.

222 El texto de Acosta, en el que, habitualmente, encontramos resoluciones sencillas y lapidarias, no ofrece más que un titubeo impotente refiriéndose a este caso. "No es cuestión ya tan fácil la de si realmente recibe o no el carácter cristiano el bárbaro que desconoce absolutamente lo que es el bautismo y, sin embargo, se bautiza sin poner resistencia", Acosta, De procuranda Indorum salute, Libro VI, Cap. III, Pág. 440; traducción en Acosta (1987), Vol. 2, Pág. 367.

esta zona gris entre la fidelidad y la infidelidad, cada ministro parece obrar de acuerdo a los dictados de su propia prudencia.

Otra de las materias que se suelen discutir tanto en las fuentes de la época como en la bibliografía secundaria que existe sobre las distintas interpretaciones que en el contexto misionero americano y filipino se dio al precepto evangélico del *compelle intrare* es la legitimidad canónica del bautismo de los hijos de los infieles cuando sus progenitores o tutores legales eran reacios a este bautizo o cuando no había consenso en la pareja acerca del bautismo de la prole.[223] Como otros muchos, se trata de un debate que a lo largo del período colonial encontró diversas respuestas (y que, por cierto, aún suscita dudas y perspectivas enfrentadas).[224]

E. Implicaciones pastorales del concepto de infidelidad: la agencia del párroco de Indias

La base teológica y canónica que expusimos en las páginas precedentes tiene una gran influencia en el tipo de pastoral específica por el que apuestan los misioneros indianos. Resulta clave, además, para entender las continuas advertencias que realizan a compañeros de orden y miembros del clero secular con el fin de que, cuando tengan que administrar a los indios las penas prescritas en las fuentes generales del derecho canónico, moderen mucho el rigor de los castigos. En este sentido, en los manuales dirigidos a la formación del párroco de Indias, la ignorancia invencible aparece no como una abstracción teológica ligada a los complejos debates sobre el dominio y la evangelización que hemos reseñado en otras secciones, sino como una evidencia tangible. Los clérigos y doctrineros en contacto directo con infieles y neófitos experimentan la ignorancia invencible como una lastra que afecta a los indios parcialmente cristianizados que comienzan a afluir a las ciudades y pueblos en las que los españoles tienden a concentrarlos y, sobre todo, a aquellos que viven en "pueblecillos" remotos. De acuerdo a la opinión de autores como Peña Montenegro, estos siguen siendo infieles más de un siglo después de la llegada de los cristianos al Nuevo Mundo, pues no tienen noticia alguna de Jesús y el evangelio.[225]

Varias décadas antes, Acosta –quien junto a Peña es el autor que más ahonda en consideraciones pastorales– aboga también por aplicar un "nuevo método de evangelizar a esta nueva clase de hombres".[226] Los factores específicos que entran en juego en los retos catequéticos

[223] López de Prado (1964), López de Prado (1965).

[224] Por ejemplo, en un país multireligioso como la India, D'Souza (1952).

[225] "[…] que diferencia hay de vn Indio Gentil a vno que se bautizò en la infancia, y de alli passò a la choçuela de vn páramo, ò a la cueva de vn monte, adonde se cria con la torpeza de ingenio, heredada de sus padres, y aumentada con la vida agreste con manjares grosseros, con el mal ejemplo de los mayores, con andar desnudo a la destemplanza de los aires, con falta de enseñanza y doctrina, que son las cosas que entorpecen el entendimiento…, como dijo Aristóteles y Galeno. Ninguna, cierto", Peña Montenegro, Itinerario, Libro II, Trat. 8, Sec. 8, No. 1.

[226] Acosta, De procuranda Indorum salute, Libro II, Cap. 19, Pág. 150; traducción en Acosta (1984), Vol. 1, Pág. 379.

que, por primera vez en la historia, debían enfrentar los misioneros cristianos, tienen que ver con la especificidad de la infidelidad de los amerindios: un desconocimiento absoluto y no culposo de la palabra de Cristo y lo que estos guías de misioneros suelen valorar como un escaso grado de desarrollo de las facultades intelectivas, factores ambos que diferencian la situación de los amerindios de la del resto de infieles del orbe (judíos y musulmanes).

Aunque para optimistas como Vasco de Quiroga la predicación y conversión de este nuevo tipo de infiel no resultaba excesivamente difícil, al no albergar en su corazón ideas preconcebidas y hostiles hacia el cristianismo (Quiroga habla en este sentido de la mente o espíritu de los naturales como "cera blanda" a moldear),[227] desde el realismo antropológico y los postulados anti-utópicos de Acosta la misión en Indias no se ve tan sencilla ni prometedora. Coincidiendo con Quiroga o Bartolomé de las Casas en que la violencia y abusos de los conquistadores constituían el principal motivo de que muchos indios odiaran a los cristianos y rechazaran absolutamente convertirse al cristianismo, Acosta apunta, en cambio a su "escasa inteligencia" como un elemento que, lejos de hacer a los naturales mansos y obedientes, los hacía tozudos y dificultaba la acción de los misioneros. En su opinión, era debido a esta falta de razón que los "bárbaros" americanos se aferraban tenazmente a sus viejas costumbres,[228] haciendo de las creencias de sus mayores su único criterio de conducta. Debido a ello, solo tras un largo intervalo de tiempo y como resultado de una intervención continua y tenaz, podrían reorientarse pautas de comportamiento marcadas por una infidelidad persistente y volverse conformes a la moral cristiana.

Además de ser incapaces de comprender rápidamente las virtudes o beneficios de la religión cristiana en contraste con sus antiguas supersticiones, esta razón deficiente hacía a los infieles amerindios particularmente insensibles ante las pruebas evidentes de la verdad evangélica, según Acosta. En este sentido, mientras que los paganos de la Antigüedad pudieron comprender lógicamente y mediante argumentos racionales pruebas de la existencia de Dios o demostraciones de la Trinidad como las que Agustín sintetizó en sus escritos, en los "bárbaros" del Nuevo Mundo este tipo de discursos teológicos hacían poco o ningún efecto.

Por ello insiste Acosta en la necesidad de una predicación repetitiva, nada "exquisita" y que entre "por los ojos".[229] Tal indoctrinación debía tomar como base un "catecismo sencillo

---

227 "Donde, en toda esta tierra, atenta la calidad y disposición della y obediencia sin ninguna resistencia desta gente natural, y su sujeción, y el católico y grand poder a quien están sujetos, se podría fácilmente hacer de toda ella una masa como de cera muy blanda, como en la verdad Dios, no sin grand milagro y misterio para mí, la ha amasado y dispuesto, y adatado al final de la Iglesia que envejece, para lo que Él sólo sabe […]", Quiroga (1985 [1535]), Información en derecho, Pág. 175.

228 "Pero un obstáculo mayor que estos dos y más difícil para la fe nace de las mismas costumbres inveteradas de los infieles. Cierto que en todos tiene la costumbre gran fuerza, pero entre los bárbaros mucho mayor, porque donde más falta la razón, allí más profundas raíces echa la costumbre", Acosta, De procuranda Indorum salute, Libro II, Cap. 18, Pág. 148; traducción en Acosta (1984), Vol. 1, Pág. 375.

229 "[…] nuestros catequistas no necesitan recurrir entre estos bárbaros a razonamientos exquisitos y muy filosóficos: de nada les van a servir las elucubraciones de Clemente de Alejandría […]. Les propondrán razones breves, fáciles y que entren por los ojos. Repitiéndolas, ampliándolas y apelando a la misma experiencia de los oyentes, las grabarán en el ánimo de los indios", Acosta, De procuranda Indorum salute, Libro V, Cap. 10, Pág. 389; traducción en Acosta (1987), Vol. 2, Pág. 265.

y vulgar".[230] Se trata de un método de evangelización para simples plenamente suscrito por los concilios y sínodos celebrados en la Hispanoamérica colonial (aunque Zumárraga, Pedro de Córdoba y Alonso de Molina habían hecho esfuerzos loables por su propia iniciativa en México en la década de 1540,[231] los primeros catecismos y confesionarios de este tipo no se aprobaron oficialmente hasta la conclusión del Tercer concilio limense y el Tercer concilio mexicano, en 1585).[232] Teniendo en cuenta la importancia de la imagen y lo simbólico en tradiciones culturales como la de nahuas y mayas, los evangelizadores que actúan en el área mesoamericana insisten por su parte en el cultivo de los elementos visuales, tanto en los catecismos que se elaboran en el siglo XVI, como en el diseño y decoración de las nuevas iglesias.[233]

Por encima incluso de la predicación, Acosta apeló a la vida virtuosa y los buenos ejemplos como las herramientas que ("misericordia y gracia de Dios" mediante),[234] harían posible el triunfo del evangelio en el Nuevo Mundo. Desde postulados antropológicos diferentes, Bar-

---

230 Cuyo contenido y características se describen sumariamente en Acosta, De procuranda Indorum salute, Libro V, Cap. 14.

231 Saranyana (1999), Págs. 49–59.

232 La orden explícita de que algunos catecismos de estas características se redacten en castellano y en las lenguas de los naturales la encontramos recogida en Conc. III Lima, Actio II, Cap. 3 De Cathechismi editione, et versione, Fol. 23r y en un "Mandamiento dado por los obispos conciliares para que se haga un catecismo mayor y otro menor", dictado por los padres conciliares mexicanos, en Carrillo Cazáres (2006), Manuscritos del concilio tercero provincial mexicano, Tomo I, Vol. I, Págs. 116–118. Acosta y Toribio de Mogrovejo son los impulsores y redactores principales de los tres catecismos redactados para el contexto peruano y Juan de la Plaza el redactor de los dos catecismos mexicanos, Saranyana (1999), Págs. 174, 192. Una edición contemporánea de los catecismos limenses en Durán (1991), Monumenta Catechetica Hispanoamericana, Vol. II, Págs. 451–488, 523–596, 617–741. Los catecismos mexicanos fueron publicados por Carrillo Cazáres (2006), Manuscritos del concilio tercero provincial mexicano, Tomo I, Vol. II, Págs. 840–864.

233 Entre otros muchos documentos, un informe elaborado en la década de 1570 por los frailes franciscanos de la provincia del Santo Evangelio, en el centro de la Nueva España *(El orden que los religiosos tienen en enseñar a los indios la doctrina y otras cosas de policía cristiana)*, da cuenta de la lucidez con la que los misioneros incluyeron los medios visuales en su intensa estrategia comunicativa y persuasiva. "A lo menos una cosa entiendo que sería de grandísima utilidad para la cristiandad destos naturales y para que en breve tiempo fuesen tan arraigados en la fe como otras naciones, y es que se mandase que en todas las escuelas adonde congregan los nignos para ensegnarlos á leer y escribir y la doctrina se pintase la misma doctrina cristiana en la forma más conveniente para que ellos la entiendan, examinando las que los Religiosos han tenido para este efecto y tomando dellas lo mejor; y que por aquellas pinturas se les diesen à entender à los mochachos en su tierna edad los misterios de nuestra fe, pues es cosa natural imprimirse en la memoria lo que en aquel tiempo se percibe; y para percibirlo ya presuponemos, como es así, que para los indios el mejor medio es la pintura", García Icazbalceta (ed.) (1889), Pág. 67. Han insistido en la importancia de los elementos visuales y ceremoniales en el difícil y no unívoco proceso de conversión de los infieles amerindios académicos como Jackson (2014) y Wake (2010). Ambos se concentran en el México colonial.

234 Acosta, De procuranda Indorum salute, Libro II, Cap. 17, Pág. 141; traducción en Acosta (1984), Vol. 1, Pág. 363. Y poco más adelante: "Tal vez los bárbaros no entiendan bien nuestros sermones, pero los ejemplos de virtud en todas partes hablan con claridad, se entienden perfectamente y tienen el máximo poder de persuasión", Acosta, De procuranda Indorum salute, Libro II, Cap. 17, Pág. 143; véase Acosta (1984), Vol. 1, Pág. 365–367.

tolomé de las Casas, quien se mostraba mucho más optimista con respecto a las capacidades intelectuales de los amerindios, insistió en la misma vía.[235] Ambos apuntan, en todo caso, que se trata de un camino difícil, no practicado ni practicable por evangelizadores tibios. Acosta recomienda también el cuidado de los "ritos, señales y culto externo" para el caso de estos "hombres embrutecidos",[236] poco dispuestos para la comprensión, pero susceptibles de ser ganados para la fe mediante el enaltecimiento de sus sentidos. Así lo consideran también otros misioneros teniendo en cuenta, en términos generales, que a los indígenas les sería muy difícil pasar de sus religiones ancestrales, llenas de rituales coloridos y rimbombantes, a un cristianismo enseñado desde perspectivas espirituales y austeras.[237]

Acosta apunta además, en tonos negativos, que la falta de claridad racional de los infieles amerindios los hacía especialmente susceptibles de apostasía y de peligrosas confusiones en el proceso de conversión, de modo que, si el esfuerzo evangelizador no era insistente y continuo, el tipo de fiel americano sería más bien una mezcla perversa de fiel e infiel, "sirviendo parte a Cristo, parte a Baal".[238] Se trata de una advertencia o especulación confirmada por la experiencia histórica. Numerosos estudios apuntan, en efecto, a los rasgos sincréticos que caracterizarían al catolicismo americano aún en nuestros días.[239]

En su intento por evitar este sincretismo 'impuro', Acosta subraya la necesidad de que la evangelización de los indios sea intensiva y prolongada, imitando el ejemplo de una Iglesia primitiva en el que, incluso a hombres de letras y gran ingenio "se los tenía mucho tiempo en situación de catecúmenos, aprendiendo y estudiando el símbolo del Credo y los misterios de la fe, y no eran admitidos al sacramento del bautismo sino después de haber oído muchos sermones del obispo sobre el Credo y después de haber hablado muchas veces con el catequista".[240]

Mientras que Acosta aboga por un trabajo catequético intenso antes del bautismo del infiel[241] y extendido por un período de algo más de un año (posición que logró imponer en

---

[235] Y define un método de evangelización a aplicar específicamente a los infieles amerindios basado en la dulzura, el amor de caridad y una vida ejemplar, Bartolomé de las Casas (1990), De unico vocationis modo, Págs. 241–261.

[236] Acosta, De procuranda Indorum salute, Libro II, Cap. 18, Pág. 148; véase Acosta (1984), Vol. 1, Pág. 377.

[237] La bibliografía sobre el uso de la música, el teatro, el baile y los festejos populares en el proceso de aculturación y conversión a la fe cristiana de los infieles amerindios es abundante. Koegel (2009), Aracil / Ruiz (2006) o Scolieri (2013) refieren multitud de fuentes relacionadas con el uso de estas herramientas culturales en el México colonial.

[238] Acosta, De procuranda Indorum salute, Libro II, Cap. 18, Pág. 149; véase Acosta (1984), Vol. 1, Pág. 377.

[239] El tema ha sido ampliamente estudiado por antropólogos y etnólogos. También trabajos pioneros como el de Lafaye (1976) lo han abordado desde una perspectiva histórica. Una mirada general a la historiografía sobre los elementos sincréticos del catolicismo popular hispanoamericano en Román / Voekel (2011), Págs. 455–464.

[240] Acosta, De procuranda Indorum salute, Libro IV, Cap. 3, Pág. 265; traducción en Acosta (1987), Vol. 2, Pág. 21.

[241] Contradiciendo a aquellos que defendían que una evangelización sumaria era la única que permitía la gran rudeza de los amerindios, Acosta considera que, para dejar atrás su infidelidad de una vez por todas, el indio debía conocer, al igual que los fieles de Europa, los misterios del Credo (Libro V, Cap. 5), la Trinidad (Libro V, Cap. 6) y la Iglesia (Libro V, Cap. 7). El misionero vallisoletano insiste una y otra vez en la idea de

el II Concilio limense[242] y que, décadas más tarde, Peña Montenegro toma también como referencia),[243] oponiéndose a considerar fiel al infiel que ha aprendido de memoria las oraciones básicas y dice ser cristiano, los concilios y sínodos celebrados en la época suelen presentar estándares de evangelización menos rigurosos. En términos generales, las constituciones aprobadas en estas reuniones consideran suficiente para proceder al bautismo del infiel el que sea capaz de recitar el Padre Nuestro, el Ave María y el Credo, conozca sumariamente los mandamientos y afirme creer en los principales artículos de la fe, aunque no pueda dar razón de ellos.[244] Resulta llamativo, en este sentido, contrastar los estándares de evangelización prescritos por Acosta con las constituciones del I Concilio limense, en las que se considera aceptable un período de catequización del infiel limitado a un período de un mes.[245]

---

que los partidarios de la evangelización sumaria miraban más a su propia comodidad que a la capacidad real de los indios. Por ello, radicaliza las reformas disciplinares tridentinas y tiende a considerar que deberes como la residencia del sacerdote en su diócesis resultaban aún más imprescindibles en el contexto de la lucha contra la infidelidad en Indias, Acosta, De procuranda indorum salute, Libro V, Cap. 15, Pág. 409.

242 Conc. II Lima, Const. Ind. et Sacerd., Const. 30, en Vargas Ugarte (1951), Tomo 1, Págs. 174–175.

243 El *Itinerario* se limita a reproducir los criterios catequéticos dispuestos por los padres conciliares en el Conc. II Lima, Const. Ind. et Sacerd., Consts. 32–33, Págs. 175–176; Peña Montenegro, Itinerario, Libro III, Trat. 1, Sec. 18, No. 1–7. Sobre el bautismo en general, Peña Montenegro, Itinerario, Libro III, Trat. 1, Sec. 1–18. Los desarrollos canónicos elaborados por Peña Montenegro presentan, en todo caso, el interés suplementario de constituir el intento más logrado de traducir buena parte de las disposiciones disciplinares adoptadas por el Concilio de Trento a tierras americanas. Así, Peña no solo se apoya en los concilios y sínodos celebrados en Lima y en el virreinato del Perú, sino que también apela a las disposiciones tridentinas cuando considera que recogen orientaciones útiles para erradicar la infidelidad en el contexto americano. Lo hace, por ejemplo, al referirse a la obligación del párroco de enseñar a los niños indios "y también a los morenos" la doctrina cristiana en su propia lengua, Peña Montenegro, Itinerario, Libro I, Trat. 4, Prólogo, No. 1; Conc. Trid., Sessio 24, Decretum de reformatione, c. 7; ver también Sessio 22, Doctrina de sacrificio Missae, Cap. 8 y Sessio 23, Caps. 1 y 7.

244 Estándares de diferenciación entre fieles e infieles y método evangelizador que Acosta aborrece: "Se recita dos o tres veces por semana el Credo y eso en castellano, y de la misma manera las demás oraciones. Se les obliga después a que aprendan y reciten de memoria esos textos españoles de los que no entienden ni palabra y su pronunciación es de risa. Esa es la manera usual y frecuente de enseñar la doctrina. Hasta aquí se extiende el celo de los doctrineros […]. ¿Qué doctrinero pidió jamás cuentas a los oyentes? ¿Quién a base de preguntas por lo ignorado llegó a lo conocido?", Acosta, De procuranda Indorum salute, Libro IV, Cap. 3, Pág. 264; traducción en Acosta (1987), Vol. 2, Pág. 19.

245 Merece la pena citar el acta conciliar para apreciar la gran diferencia existente entre los enfoques de Acosta y los padres conciliares reunidos en 1552. "[…] hordenamos y mandamos que ningún sacerdote de aquí adelante baptice indio alguno adulto, de ocho años y dende arriba, sin que primero, a lo menos por espacio de treinta días, sea industriado en nuestra fée católica […]; y dándoles a entender cómo hay un Criador y señor de todas las cosas, a quien han de adorar y tener por señor, y ocurrir en sus necesidades por remedio, y finalmente declarándoles distintamente los demás artículos y misterios de la fée contenidos en el Credo, avisándoles primero que todas aquellas cosas exceden a nuestros entendimientos, y puesto que no las entiendan bien, crean ser verdad […]. Item en el mismo tiempo les platicarán los diez mandamientos de la ley, y la razón dellos, y la obligación que han para guardarlos, diciéndoles que hay otras muchas cosas que al presente no pueden entender, que son obligados a creer y guardar, las cuales poco a poco se las enseñarán", Conc. I Lima, Const. Naturales, Const. 4, en Vargas Ugarte (1951), Tomo 1, Pág. 9.

F. Una polémica colateral: ¿pudieron los infieles del Nuevo Mundo salvarse sin conocimiento alguno de Cristo?

La exculpación del amerindio ante su infidelidad no culposa llevó a teólogos como Vitoria a especular incluso –contrariando la postura tradicional de la Iglesia– con la posibilidad de que algunos infieles del Nuevo Mundo fueran capaces de reconocer como pecaminosas las conductas contra la ley natural, experimentaran auténtica contrición en estos casos y estuvieran quizás en disposición de alcanzar la salvación pese a no tener ningún conocimiento explícito de Cristo. Vitoria[246] y Soto[247] lo consideraron posible teniendo en cuenta el estado de inocencia en el que, según les habían referido varios compañeros dominicos, vivían algunos grupos de indios, completamente ajenos al pecado e, incluso, a los pensamientos maliciosos.

El parecer expresado por Vitoria en su *Relectio de Indis* y retomado por algunos de sus discípulos encontró la respuesta de autores posteriores quien, como parte incluso de la justificación de la empresa evangelizadora acometida por los misioneros americanos,[248] condenaron agriamente esta idea. Azpilcueta, pese a colmar a Vitoria de elogios en muchas ocasiones, considera la idea como herética y susceptible de ser castigada con la excomunión.[249] También Acosta, en uno de los capítulos más extensos de su *De Procuranda*, considera la opinión tan bienintencionada –por responder a un intento por no cerrar "cualquier posibilidad de ir al cielo […] a la infinita cantidad de personas que en este Nuevo Mundo estuvieron privadas de la luz del Evangelio durante tantísimo tiempo"– como errónea y hasta herética, puesto "que no hay cosa más contraria a la fe que decir que sin la fe puede salvarse algún hombre".[250] En cuanto a Melchor Cano, aprovechó la primera oportunidad que tuvo para pronunciar una relección en la Universidad de Salamanca desmarcándose de Vitoria, a quien acababa de suceder en la cátedra de Prima de teología.[251]

Dada la prominencia de la figura de Vitoria y su autoridad en la materia de la infidelidad de los amerindios, el debate al que dio lugar la interpretación o deducción que realizó a par-

246 "Mas lo cierto es que los bárbaros a quienes aún no ha llegado la nueva de la fe o de la religión cristiana, se condenarán por otros pecados mortales o por la idolatría, pero no por el pecado de infidelidad, pues, como dice Santo Tomás (*Secunda Secundae, ubi* supra), si hacen lo que está de su parte, viviendo bien según la ley natural, Dios proveerá y los iluminará acerca del nombre de Cristo", Vitoria (1975 [1557]), Relectio de Indis, Parte II, Pág. 74.

247 Soto apela a la inocencia de unos pueblos "ubi non erat depravata natura vitiorumque caligine obducta", Soto (1549), Ad Sanctum Concilium Tridentinum De natura et gratia, Fols. 142v–143v. Soto interpreta claramente en clave americana la polémica sobre la gracia que, en ese momento, enfrentaba a católicos y protestantes.

248 "Y en realidad y verdad, si sin conocimiento de Cristo puede haber salvación o justificación, entonces no vale la pena predicar a Cristo y es inútil enviar a los Apóstoles al mundo entero", Acosta, De procuranda Indorum salute, Libro V, Cap. 3, Pág. 354; traducción en Acosta (1987), Vol. 2, Pág. 193.

249 Azpilcueta, Manual de Confessores, Cap. 11 Del primer mandamiento del Decalogo, que es de bien honrrar a Dios. Y del mandamiento de lo bien amar. Y el de bien creer en el: que son dos otros, que todos los del Decalogo presuponen, como primeros principios suyos, ¶ 17, Pág. 70.

250 Acosta, De procuranda Indorum salute, Libro V, Cap. 3, Pág. 353; véase Acosta (1987), Vol. 2, Pág. 191.

251 Con su *Relectio de sacramentis in genere*, dictada en 1547 e impresa en 1550. Cano (1550). Véase Egío (2023).

tir del postulado de su ignorancia teológica no culposa ha sido objeto de la atención de los especialistas desde la década de los cuarenta.[252] Desde nuestro punto de vista, no cabe excluir que, amén de una interpretación teológica y canónica un tanto forzada por las peculiaridades del contexto indiano, esta posición de Vitoria constituya una especie de respuesta epocal a la insistencia en sentido contrario de la "sola fe" como vía de salvación, puesta en boga en estas décadas en los escritos de los teólogos protestantes. ¿No es acaso la posibilidad de esta salvación sin fe explícita que Vitoria parece abrir para los amerindios el perfecto correlato de la salvación por la sola fe predicada por Lutero?

En la base de esta polémica específicamente americana se sitúa otra, rastreable ya en los escritos de los Padres de la Iglesia, acerca de si los grandes sabios de la Antigüedad, precursores en cierto modo de una moral cristiana de la que, por medio de la luz natural común a todos los hombres, habían logrado intuir algunos de sus principios, habían podido salvarse o no. Acosta, siguiendo a Agustín y otros Padres de la Iglesia, considera que Job, Cornelio y otros santos que vivieron antes de Cristo, se salvaron, sin duda, por intervención providencial de Dios, quien a través de ángeles, sueños y revelaciones habría comunicado la existencia de Cristo a estas figuras. Teniendo en cuenta estos ejemplos, Acosta deja la puerta abierta a que antes de la llegada de los españoles a América, algunos pocos indios, respetuosos con una ley natural a cuyo conocimiento habrían llegado por la luz de su entendimiento, hubieran podido ser agraciados con Dios con una intervención angélica semejante. En términos generales, rechaza sin embargo, que los indios y cualquier infiel antiguo o moderno hubieran podido salvarse sin un conocimiento explícito de Cristo adquirido tras la predicación o por este tipo de revelación providencial.[253]

La discusión de la que damos cuenta, limitada en un primer momento a la esfera de la especulación teológica y relativamente abstracta, presenta un interés canónico notable. Dio lugar a una de las primeras herejías específicamente americanas y se saldó con un terrible castigo canónico para el dominico que más empeño puso en trasladar a la pastoral las intuiciones teológicas de Vitoria, el misionero Francisco de la Cruz, quemado vivo por la Inquisición de Lima en un auto de fe celebrado en 1578.[254]

Siguiendo a Vitoria y considerando la especial rudeza que percibía en los indios y negros transportados por los esclavistas a América, De la Cruz pugnó porque el conocimiento de misterios de la fe como la Trinidad o la encarnación de Dios en Cristo no fueran considerados como partes esenciales de la catequesis indiana. En su opinión, el trabajo pastoral debía

---

252 Urdanoz (1940–1941).

253 En palabras del mismo Acosta: "Es, pues, necesario enseñar a los indios y a todos los infieles el misterio de Cristo. Exceptuar de esta generalidad algún linaje de hombres, es grave error, por no decir abierta herejía, aunque algunos graves autores así lo afirman sin vacilar", por tratarse "de hombres ineptos, rudos, estúpidos, viejos y decrépitos; negros etíopes semejantes a un tronco; uros que apenas se diferencian de las bestias", Acosta, De procuranda Indorum salute, Libro V, Cap. 4, Pág. 366; traducción en Acosta (1987), Vol. 2, Pág. 219.

254 Editado por Vidal Abril Castelló en el Corpus Hispanorum de Pace con el título *Francisco de la Cruz. Inquisición. Actas*. Abril castelló (1992).

concentrarse en la enseñanza de los dogmas de fe a los que todo hombre (incluidos indios y negros antes de ser evangelizados) podía llegar por su propio intelecto y observando el gobierno providencial de Dios sobre el mundo, es decir, la existencia de un Dios creador y regidor de este mundo y de un orden celestial en el que Dios premiaba a los buenos y castigaba a los malos. De la Cruz insistió asimismo en que los misioneros se volcaran más bien en que los indios interiorizan la ley moral cristiana, que en explicarles o hacer aprender de memoria misterios de la fe que los confundían (llevándoles, por cierto, a herejías) y los desorientaban.[255]

Las ideas teológicas y misioneras expuestas por De la Cruz no resultan excepcionales en el siglo XVI americano; al contrario, son muy representativas en el contexto de un primer esfuerzo catequético que, para no dejar fuera de la salvación a ningún candidato a la misma, intenta abrirse a grandes masas de infieles a los que se bautiza sumariamente. Azpilcueta se suma a las críticas de otros misioneros-canonistas y tacha este método evangelizador de nefasto, al considerar que tras la llegada de Cristo al mundo, resulta necesaria la fe en él y comprender y creer en su misterio y en el de la Trinidad para salvarse.[256] Llegado a América poco antes del auto de fe celebrado contra De la Cruz, Acosta se hizo eco de sus ideas y las condenó de forma explícita. Considera al dominico un "gran hereje" e introductor de "un dogma nuevo" que "según él blasonaba, [era] piadoso y saludable, pero, en realidad, totalmente impío y pernicioso".[257]

El caso de De la Cruz ilustra con gran claridad la forma en la que las discusiones teológicas y canónicas sobre la infidelidad fueron de la mano en el proceso de evangelización de los amerindios. Pese a defender teológica y canónicamente una pastoral especialmente benevolente, reacia a castigar con dureza los pecados / delitos de los infieles y neófitos amerindios, la naciente Iglesia americana rechazó con violencia que los desafíos encontrados por los misioneros en la evangelización de este tipo de infieles, particularmente rudos, justificaran cualquier tipo de concesiones o modificaciones dogmáticas de gran calado, como hubiera sido la aceptación de esta posibilidad de salvación sin fe explícita y *extra Ecclesiam*. Podemos concluir, por tanto, que la Iglesia mostró una cierta capacidad de adaptación en su intento por ganar las almas de los infieles americanos, pero que esta tendencia a la inclusión y la apertura a la diversidad se vio contrariada dialécticamente por una tendencia opuesta de fuerza semejante, orientada en este caso a mantener en su integridad los dogmas y criterios disciplinares defendidos por la institución como parte esencial de su identidad histórica.

---

255 Son varias las partes de su proceso inquisitorial que aluden a que Francisco de la Cruz propugnó estas ideas. Entre las más claras, figuran las declaraciones del testigo Antonio Ortiz de Heredia, Abril Castelló (ed.) (1992), Vol. 1, Págs. 897–898.

256 "Porque aunque ante de la venida de nuestro Redemptor, bastava creer, que avia un solo Dios, que remunera los buenos, y castiga los malos, pero despues que su Evangelio se predico, no basta creer aquello, aunque crea general y implícita, o plegadamente, lo que cree la sancta madre iglesia", Azpilcueta, Manual de Confessores, Cap. 2 De la confession, segunda parte de la penitencia, de su diffinicion, qualidades, y origen, ¶ 2, Pág. 19.

257 Acosta, De procuranda Indorum salute, Libro V, Cap. 4, Pág. 363; véase Acosta (1987), Vol. 2, Pág. 213.

Fuentes y bibliografía

Fuentes primarias del Corpus

Acosta, José de, De procuranda Indorum salute, De promulgando Evangelio apud barbaros, sive de procuranda indorum salute, libri sex, Sumptibus Laurentii Anisson, Lugdvni, 1670.

Azpilcueta, Martín de, Manual de confessores y penitentes, En Casa de Andrea de Portonariis, Impresor de S. C. Magestad, Salamanca, 1556.

Concilium Limense celebratum anno 1583 sub Gregorio XIII…: iussu catholici regis Hispaniarum atq[ue] Indiarum, Philippi Secundi editum, Madriti, Ex officina Petri Madrigalis Typographi, 1591.

Hevia Bolaños, Juan de, Curia Philipica, Madrid, Por Ramón Ruiz, de la Imprenta de Ulloa, 1790.

López, Gregorio, Las Siete Partidas del sabio Rey don Alonso el Nono nuevamente glosadas, Salamanca, 1555.

Murillo Velarde, Pedro, Cursus juris canonici, hispani, et indici, in quo, juxta ordinem titularum decretalium non solum canonicae decisiones …, editio tertia, Matriti, Typographia Ulloae a Ramone Ruiz, 1791 [1743].

Peña Montenegro, Alonso de la, Itinerario para Parochos de Indios …, En Madrid, Por Ioseph Fernández de Buendía, 1668.

Recopilación de las leyes de los Reynos de las Indias mandadas a imprimir, y publicar por la magestad católica del rey Carlos II, 4 Tomos, En Madrid, Por Iván de Paredes, 1681.

Solórzano Pereyra, Juan de, Disputationem de Indiarum Iure, sive de Iusta Indiarum Occidentalium Inquisitione, Acquisitione, et Retentione Tribus Libris Comprehensam, Tomum primum, Matriti, Ex Typographia Francisci Martinez, 1629.

Solórzano Pereyra, Juan de, Política Indiana, Madrid, En la oficina de Diego Díaz de la Carrera, 1648.

Vera Cruz, Alonso de la, Speculum Conivgiorum, Salamanticae, Excudebat Andreas à Portonariis S. C. M. Typographus, 1562.

Wohlmuth, Josef, Dekrete der Ökumenischen Konzilien, Vol. 3, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2002.

Fuentes primarias adicionales

Abril Castelló, Vidal (ed.), Francisco de la Cruz. Inquisición. Actas, 3 Vols., Vol. 1, Madrid, CSIC, 1992.

Acosta, José de, De procuranda indorum salute, edición por Luciano Pereña et al., 2 Vols., Madrid, CSIC, 1984, 1987.

Agustín de Hipona, Obras Completas, Vol. 35, Escritos antipelagianos (3°), La perfección de la justicia del hombre. El matrimonio y la concupiscencia. Réplica a Juliano, Madrid, BAC, 1984.

Agustín de Hipona, Obras Completas, Vol. 13, Tratados sobre el evangelio de San Juan, en: Obras Completas, Vol. 13, Madrid, BAC, 1968.

Anghiera, Pietro Martire d', Décadas del Nuevo Mundo, México, Porrúa, 1964 [1524].

Aquino, Tomás de, Summa theologiae cum commentariis Thomae de Vio Caietani Ordinis Praedicatorum, Roma, Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888–1906. http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html

Ayala, Baltasar de, De Iure et Officiis bellicis et Disciplina militari libri III, Douaci, Ex officina Ioannis Bogardi, 1582.

Azpilcueta, Martín de, Notabile III de la Relectio in cap. Novit de iudiciis, Roma, Giacomo Torneri – Jacopo Berrichia, 1548.

Azpilcueta, Martín de, Relectio cap. Ita quorundam, de iudaeis, In qua de rebus ad Sarracenos deferri prohibitis, & censuris ob id latis, non segniter disputatur …, Roma, Giacomo Torneri – Jacopo Berrichia, 1585.

Barrero, Ana Maria et al., La "Glosa Magna" de Gregorio López (Sobre la doctrina de la guerra justa en el siglo XVI), Escuela Libre de Derecho, México, 2005.

Campo del Pozo, Fernando, Sínodos de Quito 1594 y Loja 1596 por fray Luis López de Solís, Madrid, Editorial Revista Agustiniana, 1996.

Cano, Melchor, Relectio De Sacramentis In Genere…, Salamanca, Andrea de Portonaris, 1550.

Carvallo y Goyeneche, Vicente, Descripción Histórico-Geográfica del Reino de Chile [1795], Santiago, Imprenta de la Librería del Mercurio, 2 Vols., 1875–76.

Casas, Bartolomé de las, Entre los remedios …, el octavo, Sevilla, Cromberger, 1552, en: Tratados, Vol. I, México, FCE, 1975, Págs. 643–852 (Reimpr. ed. orig. 1965).

Casas, Bartolomé de las, Tratado comprobatorio del Imperio soberano y principado universal que los Reyes de Castilla y Leon tienen sobre las Indias, Sevilla, Cromberger, 1552, en: Tratados, Vol. II, México, FCE, 1975, Págs. 915–1234 (Reimpr. ed. orig. 1965).

Casas, Bartolomé de las, Apologética historia sumaria, 2 Vols., México, UNAM, 1967.

Casas, Bartolomé de las, Apología, en: Ángel Losada (ed.), Apología de Sepúlveda contra Las Casas y de Las Casas contra Sepúlveda, Madrid, Editora Nacional, 1975.

Casas, Bartolomé de las, De unico vocationis modo, en: Obras completas, Vol. II, Madrid, Alianza, 1990.

Castro, Alfonso de, De iusta haereticorum punitione [1547], en: Opera, Vol. II, Madrid, Blas Román, 1773.

Corpus juris canonici emendatum et notis illustratum, Gregorii XIII. pont. max. iussu editum, Romae, In aedibus Populi Romani, 1582. http://digital.library.ucla.edu/canonlaw

Covarrubias y Leyva, Diego de, De iustitia belli adversus indos, en: Luciano Pereña et al. (eds.), Francisco de Vitoria. Relectio de jure belli o Paz dinámica. Escuela Española de la Paz. Primera generación 1526–1560, Madrid, CSIC, 1981, Págs. 343–363.

Covarrubias y Leyva, Diego de, Disertissimi commentarii in cap. "Alma mater", sub tit. De sententia excommunicationis lib. VI [1577], Tomus Secundus, en: Omnia opera …: in duos diuisa tomos, prior tria continet opuscula, posterior autem septem ..., Salmanticae, In aedibus Dominici à Portonariis de Ursinis, 1576–1578, Págs. 613–772.

Covarrubias y Leyva, Diego de, In Regul. Peccatum, de regulis Iuris libr. sexto [1577], Tomus Secundus, en: Omnia opera …: in duos diuisa tomos, prior tria continet opuscula, posterior autem septem …, Salmanticae, In aedibus Dominici à Portonariis de Ursinis, 1576–1578, Págs. 979–1088.

Diana, Antonino, Resolutionum Moralium, Lyon, Herederos de Laurent Durand, 1639.

Durán, Juan Guillermo, Monumenta Catechetica Hispanoamericana, Vol. II, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Teología de la UCA, 1991.

Echarri, Francisco, Directorio moral, Tomo II, Madrid, Imprenta Real, 1805.

Fernández de Oviedo, Gonzalo, Historia general y natural de las Indias, 4 vols., Madrid, Real Academia de la Historia, 1851–55.

García Icazbalceta, Joaquín (ed.), Códice franciscano. Siglo XVI, México, Francisco Díaz de León, 1889.

Gregorio Magno, Moralium libri sive Expositio in librum B. Job, Tomo II, en: Jacques-Paul Migne (ed.), Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, Vol. 76, 1857.

Gregorio Magno, Epistolarum, Lib. XI, en: Jacques-Paul Migne (ed.), Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, Vol. 77, 1862.

Guijarro, Francisco, Buen uso de la teología moral: según la doctrina y el espíritu de la Iglesia, Tomo III, Valencia, Benito Monfort, 1793.

Hernáez, Francisco Javier, Colección de Bulas, Breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas, Tomo I, Bruselas, Alfredo Vromant, 1879.

Herrera y Tordesillas, Antonio de, Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme del Mar Océano, Madrid, Imprenta Real, 1601.

Inocencio IV, Super libros quinque Decretalium, Frankfurt, Sigismundus Feierabendt, 1570.

Jara, Álvaro, Sonia Pinto, Fuentes para la historia del trabajo en el Reino de Chile. Legislación 1546–1810, 2 Vols., Santiago, Andrés Bello, 1982.

López de Gómara, Francisco, Primera y segunda parte de la historia general de las Indias con todo el descubrimiento y cosas notables que han acaecido dende que se ganaron ata el año de 1551. Con la conquista de Mexico y de la nueva España, Zaragoza, Miguel Capila [Agustín Millán], 1553.

Mair, John, In secundum librum sententiarum, Paris, Granjon, 1519 (Ed. orig. Paris, Badius – Petit, 1510).

Malferit, Pedro, Apologeticum iuris responsum pro iustitia Regum Catholicorum in occupatione Indiarum [1548], en: Mandelli, Giacomo, Consiliorvm Excellentissimi Et Celeberrimi Iurisconsulti, D. Iacobi Mandelli Albensis, Cognomento Albae, Libri Quatuor, Index Locvplettissimvs, Liber Quartus, Venecia, Giovanni Baptista Somaschio, 1609, Fols. 81v–84v.

Manuscritos del tercero concilio provincial mexicano (1585), 5 Vols., Alberto Carrillo Cázares (ed. y trad.), Zamora – México, El Colegio de Michoacán – Universidad Pontificia de México, 2006.

Marta, Giovanni Antonio, Tractatus de iurisdictione per, et inter iudicem ecclesiasticum, et secularem exercenda, in omni foro, et principum consistoriis versantibus, Aviñón, Giovanni Battista Bellagamba, 1616.

Murillo Velarde, Pedro, Curso de Derecho Canónico Hispano e Indiano, Alberto Carrillo Cázares et al. (eds. y trads.), 4 Vols., Vol. 4, Zamora-México, El Colegio de Michoacán-UNAM, 2005.

Pacheco, Bernardo, Suma moral, escrita en breve compendio, Tomo I, Pamplona, Herederos de Martínez, 1751.

Paz, Matías de, Del dominio de los Reyes de España sobre los indios [1512], México, FCE, 1954.

Peña Montenegro, Alonso de la, Itinerario para parrocos de indios, 2 Vols., Madrid, CSIC, 1995–96.

Quiroga, Vasco de, Información en derecho [1535], México, SEP, 1985.

Quiroga, Vasco de, Reglas y ordenanzas para el gobierno de los hospitales de Santa Fe de Mexico, y Michoacan [c. 1565], México, Talleres Gráficos de la Nación, 1940.

Rimini, Gregorio de, Lectura in primo (et secundo) Sententiarum, Venecia, Paolo di Genazano, 1503.

Rodríguez, Manuel, Quaestiones regulares et canonicae, in quibus vtriusque iuris, et priuilegiorum regularium & Apostolicarum Constitutionum, Tournon, Herederos de Horace Cardon, 1609.

Santa Teresa, Marcos de, Compendio moral salmaticense, Pamplona, Josef de Rada, 1805. Edición digital del proyecto "Filosofía en español": http://www.filosofia.org/mor/cms/cms1184.htm

Segusia, Enrico de (Hostiense), Lectura sive Apparatus domini Hostiensis super quinque libris Decretalium, Estrasburgo, Johann Schott, 1512.

Sepúlveda, Ginés de, Apologia Ioannis Genesii Sepulvedae pro libro De iustis belli causis, Roma, Valerio & Luigi Dorico, 1550. Trad. cast. en: Losada, Ángel (ed.), Apología de Sepúlveda contra Las Casas y de Las Casas contra Sepúlveda, Madrid, Editora Nacional, 1975.

Solórzano Pereyra, Juan de, De Indiarum iure (Lib. II: De acquisitione Indiarum. Cap. 1–15), Vol. 5, Carlos Baciero et al. (eds.), Madrid, CSIC, 1999.

Solórzano Pereyra, Juan de, De Indiarum iure (Lib. II: De acquisitione Indiarum. Cap. 16–25), Vol. 7, por Carlos Baciero et al. (eds.), Madrid, CSIC, 2000.

Solórzano Pereyra, Juan de, De Indiarum iure (Lib. I: De inquisitione Indiarum), Vol. 8, por Carlos Baciero et al. (eds.), Madrid, CSIC, 2001.

Soto, Domingo de, Ad Sanctum Concilium Tridentinum De natura et gratia, Paris, Jean Foucher, 1549 (Ed. princeps, Venetiis, Apud Iuntas, 1547).

Suárez Fernández, Luis, Documentos acerca de la expulsión de los judíos, Valladolid, CSIC, 1964.

Vargas Ugarte, Rubén, Concilios limenses (1551–1772), 3 Tomos, Lima, Tipografia Peruana, 1951.

Vasquez, Gabriel, Commentaria, ac disputationes in primam partem, & in primam secundæ Summæ theologiæ sancti Thomæ Aquinatis…, Tomi tres, Sumptibus Evangelistae Devchini Bibliopolae commorantis, Venetiis, 1608.

Vázquez de Menchaca, Fernando, Controversiarum illustrium [1564], Frankfurt, Herederos de Juan Bautista Schönwetter, 1668.

Vera Cruz, Alonso de la, De dominio infidelium et iusto bello [1554–55]. Edición bilingüe castellano-inglés, México, UNAM, 2007; Edición bilingüe latín-inglés, Vols. II-III, en: The writings, Roma – Saint Louis, S.J. Jesuit Historical Institute – St. Louis University, 1968.

Vitoria, Francisco de, Relectio de Indis insulanis relectio prior, en: Relectiones Theologicae XII. in duos Tomos diuisae Ludguni, Jacobus Boyerius, 1557. Versión en línea: The School of Salamanca. A Digital Collection of Sources, https://id.salamanca.school/texts/W0013

Vitoria, Francisco de, Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra, Trad. cast. Armando D. Pirotto, Madrid, Espasa-Calpe, 1975 (3ª ed.).

Wohlmuth, Josef, Dekrete der ökumenischen Konzilien, 3 Vols., Vol. 2, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2002.

Zorita, Alonso de, Parecer acerca de la doctrina y administración de los sacramentos a los naturales, 19 de marzo de 1584, en: Mariano Cuevas (ed.), Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México, colegidos y anotados, Doc. LXIII, México, Talleres del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, 1914, Págs. 331–354.

Fuentes secundarias

Adorno, Rolena (2007), The Polemics of Possession in Spanish American Narrative, New Haven, Yale University Press.

Andrés Santos, Francisco (2012), La contribución de Diego de Covarrubias a los estudios jurídicos, en: Pérez Martín, Inmaculada, Margarita Becedas González (coords.), Diego de Covarrubias y Leyva. El humanista y sus libros, Salamanca: Universidad de Salamanca, Págs. 93–110.

Aracil, Beatriz, Mónica Ruiz (eds.) (2006), Fiesta religiosa y teatralidad popular en México, en: América sin nombre, Núm. 8, Págs. 3–4.

Baciero, Carlos (2000), Presentación, en: Solórzano Pereyra, Juan de, De Indiarum iure. Liber II: De acquisitione Indiarum (Cap. 16–25), Madrid: CSIC.

Beltrán de Heredia, Vicente (1971), Cartulario de la universidad de Salamanca (1218–1600), Tomo III, Salamanca: Universidad de Salamanca.

Berdugo Villena, Teresa (2008), Los Cánones del concilio de Elvira: una réplica, en: Agustinianum, Vol. 48, Fasc. 2, Págs. 369–434.

Borges, Pedro (1960), Métodos misionales en la Cristianización de America. Siglo XVI, Madrid: CSIC.

Blasco Martínez, Asunción (2005), Razones y consecuencias de una decisión controvertida: la expulsión de los judíos de España en 1492, en: Kalakorikos, No. 10, Págs. 9–36.

Bravo Lira, Bernardino (1984), El problema de la Bula de la Cena en tres juristas indianos del Siglo XVII, en: VII Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano, Buenos Aires, 1 al 6 de agosto de 1983: actas y estudios, Buenos Aires: Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano, Págs. 187–194.

Brieskorn, Norbert (2002), Diego de Covarrubias y Leyva. Zum Friedens- und Kriegsgedanken eines Kanonisten des 16. Jahrhundersts, en: Brieskorn, Norbert, Markus Riedenauer (eds.), Suche nach Frieden: Politische Ethik in der Frühen Neuzeit, Vol. 2, Stuttgart: Kohlhammer, Págs. 323–352.

Castañeda, Paulino (1965), La teocracia pontifical en la Conquista de América, Vitoria: Eset.

Castañeda, Paulino (1974), Los métodos misionales en América: ¿evangelización o coacción?, en: Saint-Lu, André (ed.), Estudios sobre Fray Bartolomé de las Casas, Sevilla: Universidad de Sevilla, Págs 123–189.

Castañeda, Paulino (1996), La teocracia pontifical en las controversias sobre el Nuevo Mundo, México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Cornish, Paul (1996), Spanish Thomism and the American Indians: Vitoria and Las Casas on the Toleration of Cultural Difference, en: Nederman, Cary, John Christian Laursen (eds.), Difference and Dissent. Theories of Toleration in Medieval and Early Modern Europe, Lanham: Rowman & Littlefield, Págs. 99–117.

Deardorff, Max (2023), A Tale of Two Granadas: Custom, Community, and Citizenship in the Spanish Empire, 1568–1668, Cambridge: Cambridge University Press.

Devereux, Andrew (2020), The Other Side of Empire. Just War in the Mediterranean and the Rise of Early Modern Spain, New York: Cornell University Press.

D'Souza, Henry (1952), The Right of the Church to Baptize Children Born of Infidel Parents, Calcuta: Pontificium Institutum Missionale Scientificum De Propaganda Fide – Catholic Orphan Press.

Egío, José Luis (2015), La consolidación del estatuto teológico-político del pagano amerindio en los maestros "salmantinos" y sus discípulos novohispanos (1512–1593), en: The Salamanca Working Paper Series, No. 2015-01, Frankfurt – Mainz: Max Planck Institut für Europäische Rechtsgeschichte – Goethe Universität Frankfurt am Main – Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Págs. 3–65.

Egío, José Luis (2018), Matías De Paz and the Introduction of Thomism in the *Asuntos de Indias*. A Conceptual Revolution, en: Rechtsgeschichte – Legal History, Vol. 26, Págs. 236–262.

Egío, José Luis (2023), Cuestiones prosaicas en géneros sacros. La teología sacramental y el pensamiento jurídico-político olvidado de la Escuela de Salamanca, en: Araucaria, No. 54, Págs. 441–465.

Egío, José Luis, Andreas Wagner (2024), Infidelitas. en: The School of Salamanca, A Dictionary of Its Juridical-Political Language, https://www.salamanca.school/dictionary.html.

Fasolt, Constantin (2004), The Text: Bartolus of Sassoferrato, en: Fasolt, Constantin, The Limits of History, Chicago – London: The University of Chicago Press, Págs. 155–217.

García y García, Antonio (ed.) (1989), La protección del indio, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.

García y García, Antonio (1990), El derecho canónico medieval y los problemas del Nuevo Mundo, en: Rivista internazionale di diritto comune, No. 1, Págs. 121–154.

García y García, Antonio (1991), Raíces medievales de América, en: Carthaginensia. Revista de estudios e investigación, No. 7, Págs. 331–356.

Gillmann, Franz (1928), Die „anni discretionis" im Kanon Omnis utriusque sexus: (c. 21 conc. Lat IV); unter besonderer Rücksicht auf Dr. Johann Ernst: Die Zeit der ersten hl. Kommunion und die „Jahre der Unterscheidung" seit dem IV. allgem. Konzil vom Lateran (1215), Historisch-dogmatische Untersuchungen über das kommunionpflichtige Alter, en: Archiv für katholisches Kirchenrecht, Vol. 108, s.p.

Hanke, Lewis (1949), La lucha por la justicia en la conquista de América, Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Hanke, Lewis (1974), All Mankind is One, DeKalb: Northern Illinois University Press.

Hanke, Lewis (1977), Cuerpo de documentos del siglo XVI, México: FCE (Reimpr. ed. orig. 1943).

Hera, Alberto de la (1956), El derecho de los indios a la libertad y a la fe: la bula Sublimis Deus y los problemas indianos que la motivaron, en: Anuario de Historia del Derecho Español, Vol. 26, Págs. 89–182.

Heredia Correa, Roberto (2008), Coacción para la fe. Una aproximación al tratado De dominio infidelium et iusto bello de fray Alonso de la Vera Cruz, en: Tópicos, No. 34, Págs. 157–208.

Herzog, Tamar (2024), Christianity and Law in Early Americas, en: Witte Jr., John, Rafael Domingo (eds.), The Oxford Handbook of Christianity and Law, Oxford: Oxford University Press, Págs. 168–179.

Höffner, Joseph (1969), Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter, Trier: Paulinus-Verlag.

Horst, Ulrich (1995), Leben und Werke Francisco de Vitorias, en: Vitoria, Francisco de, Vorlesungen I (Relectiones), Völkerrecht, Politik, Kirche, Stuttgart – Berlin – Köln: Kohlhammer, Págs. 13–100.

Jackson, Peter (2005), The Mongols and the West, 1221–1410, Edinburgh: Pearson.

Jackson, Robert (2014), Visualizing the Miraculous, Visualizing the Sacred: Evangelization and the "Cultural War" in Sixteenth Century Mexico, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.

Jacques, Roland (2003), Des nations à évangéliser. Genèse de la mission catholique pour l'Extrême-Orient, París: Éditions du Cerf.

Jericó Bermejo, Ignacio (1998a), Sobre el pecado de infidelidad. Sus especies y su gravedad según Pedro de Aragón (1584), en: Estudio Agustiniano, Vol. 33, No. 2, Págs. 271–322.

Jericó Bermejo, Ignacio (1998b), Los infieles y la ley natural. Las enseñanzas de los salmantinos Luis de León y Pedro de Aragón (siglo XVI), en: Teología Espiritual, Vol. 42, No. 126, Págs. 343–37.

Jericó Bermejo, Ignacio (1999), "Utrum omnis actio infidelis sit peccatum". Doctrina de los agustinos salmantinos del siglo XVI Luis de León y Pedro de Aragón, en: Naturaleza y gracia. Revista Cuatrimestral de Ciencias Eclesiásticas, No. 46, Págs. 355–405.

Jericó Bermejo, Ignacio (2000), "Utrum infideles sint compellendi ad fidem Christi". Según las exposiciones de los augustinos salmantinos del siglo XVI Luis de León y Pedro de Aragón, en: Annales Valentinos, No. 51, Págs. 123–161.

Jericó Bermejo, Ignacio (2001a), El pecado de infidelidad. Su relación con la conversión y la justificación en Domingo Báñez (1584), en: Naturaleza y Gracia. Revista Cuatrimestral de Ciencias Eclesiásticas, No. 48, Págs. 65–90.

Jericó Bermejo, Ignacio (2001b), Sobre la licitud de la venta de mercancías a los infieles según los salmantinos Luis de León y Pedro de Aragón (s. XVI), en: Estudio Agustiniano, Vol. 36, No. 1, Págs. 63–90.

Jericó Bermejo, Ignacio (2003), ¿Han de bautizarse los niños de padres infieles si estos no quieren? Enseñanza de Pedro de Aragón (1584), en: Compostellanum, No. 48, Págs. 143–169.

Jericó Bermejo, Ignacio (2006), Cuestiones sobre comunicación entre cristianos e infieles. Enseñanza de Pedro de Aragón (1584), en: Communio. Revista semestral publicada por los Dominicos de la provincia de Andalucía, No. 39, Págs. 21–55.

Klein, Joseph (1958), Skandalon. Um das Wesen des Katholizismus, Tübingen: J. C. B Mohr.

Koegel, John (2009), Music and Christianization on the Northern Frontier of New Spain, en: Kendall, Calvin et al. (eds.), Conversion to Christianity from Late Antiquity to the Modern Age, Minneapolis: University of Minnesota, Págs. 293–332.

Koskenniemi, Martti (2009), The Political Theology of Ius gentium. The Expansion of Spain 1526–1559, en: Koskenniemi, Martti, To the Uttermost Parts of the Earth. Legal Imagination and International Power 1300–1870, Cambridge: Cambridge University Press, Págs. 117–211.

Laemers, Jeroen (2011), Invincible ignorance and the discovery of the Americas: the history of an idea from Scotus to Suárez, Doctoral dissertation in Philosophy, Iowa City: University of Iowa.

Lafaye, Jacques (1976), Quetzalcoatl and Guadalupe: The Formation of Mexican National Consciousness, 1531–1813, Chicago: University of Chicago Press.

Lantigua, David (2020), Infidels and Empires in a New World Order: Early Modern Spanish Contributions to International Legal Thought, New York: Cambridge University Press.

Lantigua, David (2024), Catholic Reform, Law, and the School of Salamanca, en: Witte Jr., John, Rafael Domingo (eds.), The Oxford Handbook of Christianity and Law, Oxford: Oxford University Press, Págs. 138–152.

Leff, Gordon (1961), Gregory of Rimini: Tradition and Innovation in Fourteenth Century Thought, Manchester: Manchester University Press.

López de Prado, Joaquín (1964), El derecho a bautizar a los infantes hijos de infieles segun los teólogos – juristas de la Compañia de Jesús, en: Revista española de derecho canónico, No. 19, Págs. 307–339.

López de Prado, Joaquín (1965), El derecho a bautizar a los infantes hijos de infieles en el pensamiento de Gabriel Vázquez, en: Revista española de derecho canónico, No. 20, Págs. 565–577.

López de Prado, Joaquín (1967), Iglesia y titular acristiano de los poderes públicos, en los juristas clásicos de la Compañía de Jesús, en: Estudios eclesiásticos, No. 42, Págs. 509–555.

López Gay, Jesús (1966), El catecumenado en la misión del Japón del s. XVI, Roma: Università Gregoriana.

Luque Talaván, Miguel (2003), Un universo de opiniones. La literatura jurídica indiana, Madrid: CSIC.

Manzano y Manzano, Juan (1942), Los justos títulos en la dominación castellana de Indias, en: Revista de Estudios Políticos, No. 7–8, Págs. 267–291.

Marcocci, Giuseppe (2013), A consciência de um imperio, Portugal e o seu mundo, séc. XV–XVII, Coimbra: Universidade de Coimbra.

Marenbon, John (2015), The Continuity of the Problem of Paganism, 1400–1700, en: Marenbon, John, Pagans and Philosophers. The Problem of Paganism from Augustine to Leibniz, Princeton – Oxford: Princeton University Press, Págs. 235–300.

Martínez Blanco, Antonio (2001), Conflictos y rupturas matrimoniales. El reto de la Iglesia ante la sexualidad, el matrimonio y el celibato, Murcia: Universidad de Murcia.

Martínez Gázquez, José (2013), *Utrum infidelium ritus sint tolerandi?*, en: Martínez Gázquez, José, John Victor Tolan (eds.), Ritus Infidelium. Miradas interconfesionales sobre las prácticas religiosas en la Edad Media, Madrid: Casa de Velázquez, Págs. 223–246.

Martini, Mónica (1993), El indio y los sacramentos en Hispanoamérica colonial. Circunstancias adversas y malas interpretaciones, Buenos Aires: PRHISCO – CONICET.

Méndez Fernández, Benito (1993), El problema de la salvación de los "infieles" en Francisco de Vitoria: desafíos humanos y respuestas teológicas en el contexto del descubrimiento de América, Roma – Burgos: Iglesia Nacional Española – Aldecoa.

Meyer, Christoph H. F. (2018), Nichtchristen in der Geschichte des kanonischen Rechts. Beobachtungen zu Entwicklung und Problemen der Forschung, en: Rechtsgeschichte – Legal History, Vol. 26, Págs. 139–160.

Meyer, Christoph H. F. (2020), Non-Christians in the Normative Culture of the Catholic Church between Antiquity and the Modern Era: A Select Bibliography, en: Max Planck Institute for Legal History and Legal Theory Research Paper Series No. 2020-15, Frankfurt: Max Planck Institut für Rechtsgeschichte und Rechtstheorie, Págs. 1–145.

Morali, Ilaria (2006), Gratia ed infidelitas nella teologia di Francisco de Toledo e Francisco Suarez al tempo delle grandi missioni gesuitiche, en: Studia Missionalia, No. 55, Págs. 99–150.

Muldoon, James (1979), Popes, Lawyers and Infidels. The Church and the Non-Christian World, 1250–1550, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Muldoon, James (1998), Extra ecclesiam non est imperium. The Canonist and the Legitimacy of Secular Power, en: Muldoon, James, Canon Law, the Expansion of Europe, and World Order, Aldershot: Ashgate, Págs. 553–580 (Ed. orig. en Studia Gratiana 9, 1966, s.p.).

O'Meara, Thomas (1994), The School of Thomism at Salamanca and the Presence of Grace in the Americas, en: Angelicum, No. 71, Págs. 321–370.

Osborne Jr., Thomas (2010), Unbelief and Sin in Thomas Aquinas and the Thomistic Tradition, en: Nova et Vetera, No. 8, Págs. 613–662.

Pagden, Anthony (1987), Dispossessing the barbarian: the language of Spanish Thomism and the debate over the property rights of the American Indians, en: Pagden, Anthony, The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe, Cambridge: Cambridge University Press, Págs. 79 – 98.

Pagden, Anthony (1988), La caída del hombre. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa, Madrid: Alianza.

Pagden, Anthony (1995), Lords of all the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France c. 1500-c. 1800, New Haven – London: Yale University Press.

Pagden, Anthony (2015), Defending Empire: The School of Salamanca and the "Affair of the Indies", en: Pagden, Anthony, The Burdens of Empire: 1539 to the Present, Cambridge: Cambridge University Press, Págs. 45–74.

Pereña, Luciano (1983), La ética en la conquista de América, Madrid: CSIC.

Pereña, Luciano (1992), La idea de justicia en la conquista de América, Madrid: Mapfre.

Pereña, Luciano, Carlos Baciero (1988), Carta Magna de los indios: fuentes constitucionales, 1534–1609, Madrid: CSIC.

Pérez Fernández, Isacio (1997), Identificación y análisis de un parecer sobre la conquista de las Indias, en: Analecta sacra tarraconensia. Revista de ciències historicoeclesiàstiques, Vol. 70, Págs. 25–80.

Piñón, Santiago (2016), The Ivory Tower and the Sword. Francisco Vitoria Confronts the Emperor, Eugene: Pickwick.

Rachewiltz, Igor de (1971), Papal Envoys to the Great Khans, Stanford: Stanford University Press.

Reséndez, Andrés (2016), The Other Slavery: the Uncovered Story of Indian Enslavement in America, Boston: Houghton Mifflin Harcourt.

Rex Galindo, David (2014), "Primero hombres, luego cristianos": un análisis sobre la conversión forzosa en la frontera de Texas, en: CLAHR. Colonial Latin American Historical Review, Vol. 2, No. 3, Págs. 405–432.

Rex Galindo, David (2018), To Sin No More: Franciscans and Conversion in the Hispanic World, 1683–1830, Stanford: Stanford University Press.

Ricard, Robert (1947), La conquista espiritual de México, México: Jus – Polis.

Román, Reinaldo, Pamela Voekel (2011), Popular Religion in Latin American Historiography, en: Moya, José (ed.), The Oxford Handbook of Latin American History, Oxford: Oxford University Press, Págs. 454–488.

Saranyana, Josep Ignasi (dir.) (1999), Teología en América Latina, Vol. 1, Madrid – Frankfurt: Iberoamericana – Vervuert.

Scolieri, Paul (2013), Dancing the New World. Aztecs, Spaniards, and the Choreography of Conquest, Austin: University of Texas.

Schwartz, Stuart (2008), All Can Be Saved: Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World, Yale, Yale University Press, 2008.

Solère, Jean-Luc (2021), From invincible ignorance to tolerance: Arriaga, Vazquez, and Bayle, en: Lanza, Lidia, Marco Toste (eds.), Summistae: The Commentary Tradition on Thomas Aquinas' Summa Theologiae from the 15th to the 17th Centuries, Leuven: Leuven University Press, Págs. 315–337.

Stone, Martin (2005), Michael Baius (1513–89) and the Debate on "Pure Nature": Grace and Moral Agency in Sixteenth-Century Scholasticism, en: Kraye, Jill, Risto Saarinen (eds.), Moral Philosophy on the Treshold of Modernity, Dordrecht: Springer, Págs. 51–90.

Sullivan, Francis A. (1992), Salvation outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response, New York – Mahwah: Paulist Press.

Tatnall, Edith (1971), The condemnation of John Wyclif at the Council of Constance, en: Studies of Church History, Vol. 7, Págs. 209–218.

Teja, Ramón (2005), "Exterae gentes". Relaciones con paganos, judíos y herejes en los cánones de Elvira, en: Sotomayor Muro, Manuel, José Fernández Ubiña (eds.), El Concilio de Elvira y su tiempo, Granada: Universidad de Granada.

Toste, Marco (2018), Invincible Ignorance and the Americas: Why and How the Salamancan. Theologians Made Use of a Medieval Notion, en: Rechtsgeschichte – Legal History, Vol. 26, Págs. 284–297.

Tubau, Xavier (2011), Los derechos de los indígenas americanos y la tradición jurídica medieval, en: Castany Prado, Bernat et al. (eds.), Tierras prometidas: de la colonia a la independencia, Madrid – Bellaterra, Centro para la Edición de los Clásicos Españoles – Universidad Autónoma de Barcelona, Págs. 399–426.

Urdanoz, Teófilo (1940–1941), La necesidad de la fe explícita para salvarse según los teólogos de la Escuela de Salamanca, en: Ciencia Tomista, Tomo 59 (1940), Págs. 398–414, 529–553; Tomo 60 (1941), Págs. 109–134; Tomo 61 (1941), Págs. 83–107.

Valenzuela Márquez, Jaime (ed.) (2017), América en diásporas. Esclavitudes y migraciones forzadas en Chile y otras regiones americanas (siglos XVI–XIX), Santiago de Chile: RIL.

Vilella, Josep, Pere-Enric Barreda (2006), ¿Cánones del concilio de Elvira o cánones pseudoiliberritanos?, en: Augustinianum, Vol. 46, Fasc. 2, Págs. 285–373.

Wagner, Andreas (2021), The Approach of Some Major Commentators on STh II-II, q. 10: De Infidelitate, en: Lanza, Lidia, Marco Toste (eds.), Summistae: The Commentary Tradition on Thomas Aquinas' Summa Theologiae from the 15th to the 17th Centuries, Leuven: Leuven University Press, Págs. 339–360.

Wake, Eleanor (2010), Framing the Sacred: The Indian Churches of Early Colonial Mexico, Norman: University of Oklahoma Press.

Weckmann, Luis (1984), La herencia medieval de México, 2 Vols., México: Colegio de México

Williams, Robert (1990), The American Indian in Western Legal Thought: The Discourses of Conquest, New York: Oxford University Press.

Zavala, Silvio (1977), La filosofía política en la conquista de América, México: FCE, 3ª ed. corregida y aumentada (Ed. orig. 1947).